UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

Philosophisches Jahrbuch.

Jahrgang 1913.

P
Philos
P

Philosophisches Jahrbuch.

Auf Veranlassung und mit Unterstützung

der

Görres-Gesellschaft

unter Mitwirkung von

Dr. Jos. Pohle,
o. ö. Prof. an der Universität zu Breslau

und

Dr. Chr. Schreiber,
Prof. an der philos.-theol. Lehranstalt zu Fulda

herausgegeben von

Dr. Const. Gutberlet,
Professor an der philos.-theologischen Lehranstalt in Fulda.

26. Band.

14 3904
12/10/11

Fulda 1913.

Druck und Kommissions-Verlag der Fuldaer Actiendruckerei.

B
3
P75
Bd. 26

Inhalt des Philosophischen Jahrbuches.

26. Jahrgang. 1913.

I. Abhandlungen.

		Seite
1.	Demuth, M., Friedrich Nietzsches Erkenntnistheorie . .	451—485
2.	Endres, J. A., Studien zur Geschichte der Frühscholastik. Die Dialektik im 11. Jahrh. — Anselm der Peripatetiker .	85—93
3.	—, Berengar von Tours	160—169
4.	—, Gerard von Czanád	349—359
5.	Ettlinger, M., Der Anpassungscharakter der spezifischen Sinnesenergien im Lichte der vergleichenden Psychologie	44—67
6.	Feuling, D., Zur Psychologie des Zweifels	336—348
7.	Gemelli, A., Die Realisierung	360—379
8.	Grünholz, E., Eine kritische Untersuchung über das Denken im Anschluss an die Philosophie Wilhelm Wundts . . .	305—327
9.	Gutberlet, C., Der Streit um die Relativitätstheorie . .	328—335
10.	—, Differenzielle Psychologie	1—21
11.	—, Neueste Theorien über die Konsonanz und Dissonanz	421—450
12.	Kopp, Cl., Die erste katholische Kritik an Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten	170—177
13.	Rolfes, E., Zu dem Gottesbeweise des hl. Thomas aus den Stufen der Vollkommenheit	146—159
14.	Ruster, H., Zum philosophischen Schaffen G. v. Hertlings	495—502
15.	Rutz, O., Die Seele als formgestaltende Kraft	68—84
16.	Schmitfranz, P., Die Gestalt der platonischen Ideenlehre in den Dialogen „Parmenides“ und „Sophistes“	125—145
17.	Sladeczek, Fr. M., Kants Lehre vom Bewusstsein . .	486—494
18.	Switalski, W., Vaihingers „Philosophie des Als Ob“ .	22—43

II. Rezensionen und Referate.

1.	Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain (Tome II) (Chr. Schreiber)	514—519
2.	Baur, L., Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln (M. Wittmann)	196—198
3.	Baeumker, Fr., Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit (M. Wittmann) . . .	195 f.
4.	Christiansen, Br., Von der Seele. I. Teil: Von der Seele (C. Gutberlet)	188—192
5.	Donat, J., Summa Philosophiae Christianae. IV. Cosmologia (Chr. Schreiber)	503
6.	Dreiling, R., Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli (P. Minges) .	510—512
7.	Emmel, Wundts Stellung zum relig. Problem (R. Stölzle)	105

Seite

8. Fidler, Fr., Vom Zuge der Menschheit. I. Teil. Die logische Konstruktion des Hauptproblems der Metaphysik (C. Gutberlet) . . . . . 182—186
9. Geijer, R., Die Situation auf dem psychologischen Arbeitsfelde (C. Gutberlet) . . . . . 386—390
10. Gemelli, A., Ernesto Haeckel, e A. Brass, Le falsificazioni di Ernesto Haeckel (Chr. Schreiber) 103
11. —, Piccola biblioteca scientifica della „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 1.–3. Heft (Chr. Schreiber) . . . . 101 f.
12. Gossler, W. v., Die analytische und synoptische Begriffsbildung bei Sokrates, Platon und Aristoteles (M. Meier) . 506
13. Grabmann, M., Thomas von Aquin (Rolfes) . . . . 391 f.
14. Gründer, H., De qualitatibus sensibilibus (P. Bernhard) 179 f.
15. Heussner, A., Die philosophischen Weltanschauungen und ihre Hauptvertreter, 2. Aufl. (R. Stölzle) . . . . . 187 f.
16. Jäger, W., Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles (G. Wunderle) . . . . . 107—110
17. Kaufmann, H., Die Unsterblichkeitsbeweise in der kathol. Literatur (R. Stölzle) 106
18. Klimke, Fr., Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen (J. Pohle) . . . . . 380—385
19. —, Monistische Einheitsbestrebungen und katholische Weltanschauung (C. Gutberlet) . . . . . 96 f.
20. Knauth, A., Die Naturphilosophie Joh. Reinkes und ihre Gegner (R. Stölzle) 188
21. Koch, E., Was ist die Ursache der Bewegung, der Kraft, des Lebens? Woraus besteht die Welt? Gibt es eine ewige Wahrheit? (C. Gutberlet) . . . . . 384—386
22. Krebs, E., Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik (Geyer) . . . . . 395—399
23. Külpe, O., Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft (R. Stölzle) 181
24. Lehmen, A., Theodicee, 3. Aufl. (Chr. Schreiber) . . 104
25. Meier, M., Die Lehre des Thomas von Aquino De passionibus animae in quellenanalytischer Darstellung (G. Wunderle) 508—510
26. Needon, R., Die Lectionum praxis des Magisters Johannes Theill (I. Beiheft) (K. A. Leimbach) 110
27. Ostler, H., Die Realität der Aussenwelt (W. Switalski) 178 f.
28. Pesch, H., Lehrbuch der Nationalökonomie (C. Gutberlet) 512 f.
29. Potempa, V., Der Phaidros in der Entwicklung der Ethik und der Reformgedanken Platons (Rolfes) . . . . . 390—392
30. Reiner, J., Philosophisches Wörterbuch (R. Stölzle) . 112
31. Richarz, F., M. Deutinger als Erkenntnistheoretiker (R. Stölzle) . . . . . 105 f.
32. Rohner, A., Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin (C. Gutberlet) 507 f.
33. Sattel, Begriff und Ursprung der Naturgesetze (R. Stölzle) 104 f.
34. Schneider, A., Die philosophischen Grundlagen der monistischen Weltanschauungen (S. Aicher) 187

Seite

35. Schneider, W., Der neuere Geisterglaube (Chr. Schreiber) 504 f.
36. Staudenmaier, L., Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft (C. Gutberlet) . . . . . 97—101
37. Steinbüchel, Th., Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino (N. Kaufmann) . . . . . 393—395
38. Thomin, E., Weltordnung und Bittgebet (J. Koch) . . 399—401
39. Vaissière, de la, J., Éléments de psychologie expérimentale (J. Fröbes) . . . . . 192—195
40. Verworn, M., Kausale und konditionale Weltanschauung (R. Stölzle) . . . . . 94—96
41. Vogt, P., Die Gesichtswahrnehmung nach ihren psychophysischen Bestandteilen (P. Bernhard) . . . . . 180 f.
42. Willmann, O., Aus der Werkstatt der philosophia perennis (R. Stölzle) . . . . . 199 f.
43. Wunderle, Die Naturphilosophie R. Euckens (R. Stölzle)
44. Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts I. Jahrg. Erstes Beiheft: Die Lectionum praxis des Magisters Johannes Theill. Zweites Beiheft: Historisch-pädagogischer Literatur-Bericht über das Jahr 1910 (K. A. Leimbach) 110—113

III. Zeitschriftenschau.

1. Annales de philosophie chrétienne . . . . . 412—414
2. Archiv für die gesamte Psychologie 113—115, 200—206, 402—405, 520—524
3. Archiv für systematische Philosophie . . . . . 211—215
4. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie . . 527—529
5. Revue philosophique . . . . . 415—417
6. Revue Néo-Scolastique . . . . . 119 f.
7. Rivista di Filosofia . . . . . 221—224, 414 f.
8. Rivista di Filosofia Neo-Scolastica . . . . . 215—221, 524 f.
9. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie . . . . . 525—527
10. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 117 f., 410—412
11. Zeitschrift für Psychologie . . . 115—117, 206—211, 405—410

IV. Novitätenschau des Jahres 1911.

I. Allgemeines.
A. Lehrbücher der Philosophie . . . . . 225—227
B. Philosophische Zeitschriften . . . . . 227—233
C. Sammelwerke und einzelne Schriften berühmter Philosophen . . . . . 233—239
D. Philosophische Schriften vermischten Inhalts . . . 239—250
II. Logik und Erkenntnistheorie.
A. Lehrbücher . . . . . 250 f.
B. Beiträge zur Logik und Erkenntnistheorie . . . . 251—254

Seite

III. Psychologie.
A. Lehrbücher . . . . . 254—257
B. Beiträge zur empirischen Psychologie . . . . . 257—263
C. Beiträge zur rationellen Psychologie . . . . . 263 f.
IV. Naturphilosophie und Anthropologie . . . . 264—268
V. Theodicee . . . . . 268 f.
VI. Allgemeine Metaphysik und Ontologie . . . 269
VII. Ethik, Natur- und Völkerrecht; Sozial- und Rechtsphilosophie.
A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 269—271
B. Beiträge zur Ethik . . . . . 271—274
C. Beiträge zur Gesellschaftslehre und zum Völkerrecht 274—276
VIII. Aesthetik und Theorie der schönen Künste . . 276—278
IX. Religionswissenschaft.
A. Religionsphilosophie . . . . . 278—281
B. Vergleichende Religionsgeschichte . . . . . 281—283
X. Geschichte der Philosophie.
A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 283 f.
B. Beiträge:
a) Zur antik-heidnischen Philosophie . . . . . 284—286
b) Zur mittelalterlichen Philosophie 286
c) Zur neueren Philosophie . . . . . 287 f.
d) Zur neuesten Philosophie . . . . . 288—293

V. Miszellen und Nachrichten.

1. Die Funktion der Zirbeldrüse . . . . . 121 f.
2. Die Kathoden- und Kanalstrahlen . . . . . 530—534
3. Die Wandlung im philosophischen Denken Galileo Galileis 534—537
4. Eine Metaphysik der Entwicklung . . . . . 296—298
5. Eine neue Energetik . . . . . 123 f.
6. Eine neue philosophische Zeitschrift „für positivistische Philosophie“ . . . . . 419 f.
7. Eine neue Theorie der Erlösung . . . . . 119—121
8. Grundlagen einer organischen Weltanschauung . . . . 298 f.
9. Max Stirner redivivus . . . . . 294—296
10. Neueres über den Hautsinn . . . . . 418 f.
11. Ueber die Funktion der Punktaugen der Insekten . . . 122 f.

VI. Philosophischer Sprechsaal.

1. A. Gemelli, Eine neue Richtung in der scholastischen Philosophie . . . . . 300—304
2. E. Thiel, Religion und religiöse Lehre . . . . . 538—548

Philosoph. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft.
26. Band. 1. Heft.

Differenzielle Psychologie.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

Was will diese neue Wissenschaft?

Die differenzielle oder spezielle Psychologie ist nicht etwas ganz Neues. Die „Charakterologie" hat schon im griechischen Altertum ihre Vertreter gefunden (die Temperamentenlehre des Galen, die Charaktere von Theophrast) und ist seitdem nicht ganz ausgestorben. Selbst Kant gibt in seiner Anthropologie eine „anthropologische Charakteristik" von der Person, dem Geschlecht, dem Volke, der Gattung. Den Namen Charakterologie hat zuerst Bahnsen im vorigen Jahrhundert angewandt, in neuester Zeit ist die differenzielle Psychologie unter dieser Benennung von den Franzosen gepflegt worden. Von ihnen ist das Wort „Charakterologie" für differenzielle Psychologie geprägt worden.

Von der differenziellen Psychologie, wie sie nun jetzt betrieben wird, unterscheidet sich die alte Charakterschilderung durch den wenig methodischen Betrieb. Es sind zufällige Beobachtungen, verbunden mit philosophischen Ideen, welche sie zugrunde legt, während unsere Wissenschaft exakte Empirie verlangt, die Methoden der experimentellen Psychologie der Forschung akkommodiert. Freilich den Charakter des Menschen festzustellen, hat auch dieser experimentelle Betrieb noch nicht vermocht, dazu sind die erzielten Resultate noch ungenügend, und man wird die alte Charakterologie überhaupt nicht gut entbehren können. So werden z. B. die „Grossen Männer" von Ostwald auch den experimentierenden Psychologen wichtige Dienste leisten können bei der Bestimmung der Eigenart hervorragender Geister.

Mehr noch als die Charakterologie ist schon früher die Psychognostik betrieben worden, und zwar als Physiognomik, Phrenologie und Graphologie. So suchte Lavater aus den Gesichtszügen, Gall aus der Bildung des Schädels, Abbé Michon aus der Schrift eines Menschen sein seelisches Wesen zu bestimmen.

Die Phrenologie oder Kranioskopie, von Gall eine Zeit lang eifrig betrieben, später aber in argen Misskredit geraten, ist neuerdings wieder von Möbius mehr naturwissenschaftlich rehabilitiert worden, der z. B. für mathematische Anlage eine Stelle über dem Auge massgebend sein lässt.

Ernstlicher ist die Graphologie in neuester Zeit wieder gepflegt worden. Aber hier kann man leicht die Probe auf die Richtigkeit der Deutung einer Handschrift machen, wobei sich nur im allgemeinen eine Uebereinstimmung mit dem Charakter ergibt.

Graphologische Untersuchungen hat der bekannte experimentierende Psycholog A. Binet nach der statistischen Methode angestellt, welche nicht besonders günstig für den Wert dieser Schriftkundenkunst ausgefallen sind. Nicht einmal in bezug auf das Geschlecht des Schreibenden, das noch am ehesten in der Handschrift sich ausspricht, konnten so sichere Resultate, wie sie ein gerichtliches Gutachten fordert, erzielt werden. B. benutzte die Adressen von 180 Briefkouverten, zur Hälfte von Männern, zur Hälfte von Frauen verschiedenen Alters und Bildungsgrades, die er zur Beurteilung, d. h. zur Bestimmung des Geschlechtes, zwei berühmten französischen Graphologen und auch mehreren Laien vorlegte. Der berühmteste Graphologe Crépieux-Jamin machte 79%, der andere 75%, die Laien 73—66% richtige Bestimmungen.

Binet selbst teilt die Menschen nach der Erkennbarkeit ihrer Handschrift in drei Kategorien: 1. Personen, deren Geschlecht aus der Schrift deutlich erkannt wird; 2. deren Schrift das Geschlecht zweifelhaft lässt; 3. deren Schrift das verkehrte Geschlecht indiziert.

Neuerdings will man nicht die Schrift, sondern das Schreiben als Kennzeichen des Charakters gelten lassen. Nicht einmal lässt sich die normale von der pathologischen Handschrift sicher unterscheiden. Denn „es kommt zweifellos vor, dass sicher kranke Personen in ihrer Schrift nichts von ihrer abnormen Eigenart bekunden". Aber es gibt ein grosses, „für die Persönlichkeitsforschung höchst interessantes und bedeutsames Gebiet, auf dem wir durch eine fortschreitende Vertiefung unseres Wissens vom Bewegungsablauf und aller ihn beeinflussenden Faktoren vorwärts zu kommen hoffen dürfen" [1]).

Die differenzielle Psychologie, wie sie jetzt betrieben wird, ist wesentlich exakt experimentell, in dem Sinne, dass sie eine Abzweigung der allgemeinen experimentellen Psychologie darstellt. Diese erforscht die allgemeinen Gesetze des Seelenlebens, jene nimmt gerade die Variation innerhalb des allgemeinen zum Gegenstand, und zwar handelt sie vom Wesen der Variation selbst, von ihrer Ausdehnung und ihren Ursachen, von Arten derselben, den Typen und Stufen, von der Korrelation der Variationen. Sodann geht sie aber auf die einzelnen Varietäten selbst ein, auf die verschiedenen Begabungen, Temperamente, Stände, Alter, Geschlechter. In diesem Sinne ist sie „spezielle Psychologie", aber eben deshalb ist diese Benennung zu eng für die ganze Wissenschaft. Darum nennt sie Stern besser differenzielle Psychologie. Auch die anderen vorgeschlagenen Benennungen, wie Charakterologie, Ethologie, sind

[1]) E. Hirt in Arch. f. d. ges. Psych. 23. Bd. S. 339 ff.

zu enge, und „individuelle oder Individualpsychologie" wäre wohl geeignet, ist aber schon für die der „Völker"- und „Sozialpsychologie" entgegengesetzte Einzel-Psychologie fixiert.

An spezialpsychologischen Untersuchungen mit Hilfe des Experimentes haben wir keinen Mangel. Es gibt kaum eine Seelentätigkeit, kaum eine Eigenschaft, kaum einen Stand usw., die nicht experimentell erforscht worden wären. Wir haben eine sehr reiche Psychologie des Kindes, des Weibes, des Genies, des Verbrechers, der Hysterischen, des Gedächtnisses, des Gefühles und der einzelnen Gefühle, selbst der Langeweile. Aber das Verdienst, eine eigene Wissenschaft der differenziellen Psychologie in Angriff genommen zu haben, gebührt dem rühmlichst bekannten Experimentalpsychologen W. Stern. In seiner Schrift: „Die differenzielle Psychologie in ihren methodischen Grundlagen"[1]) gibt er eine systematische Darstellung von der Methodik und den Problemstellungen, den Variationen und Korrelationen der seelischen Phänomene, von der Individualität.

An der Hand dieses Werkes wollen wir einen kurzen Ueberblick über diese neue Wissenschaft geben; nur hier und da fügen wir eine ergänzende Bemerkung hinzu, zumal wo es sich um neueste Feststellungen handelt, die Stern noch nicht bekannt sein konnten. Denn jeder Tag bringt Neues auf diesem Gebiete.

Mit welchem Eifer die differenzielle Psychologie betrieben wird, zeigt „die gemeinschaftliche Vorbereitung" psychologischer Untersuchungen. Zwei von der Gesellschaft für experimentelle Psychologie ausgehende Unternehmungen: „die Methodensammlung" von Sommer und das „Berliner Institut für angewandte Psychologie" sind auf dieses Ziel gerichtet. Sommer trägt Methoden, Apparate, Versuchsanordnungen zusammen und stellt sie Interessenten zur Verfügung.

Auch das Berliner Institut bietet die Methoden, insbesondere Hilfsmittel der Sammelforschung: Fragebogen, Personalbücher, Tests usw., es gibt aber auch allgemeine Anweisungen für ständig wiederkehrende Untersuchungszwecke: Anweisungen für Forschungsreisende, für Kinderbeobachtung, für Psychographie usw.

Zusammengehen ist auf diesem Gebiete schon darum gefordert, weil die Probleme sich auf Grenzgebieten zu andern Fächern, z. B. zur Pädagogik, zur Ethnologie, zur Psychiatrie, Soziologie usw. bewegen. Fachmänner dieser Wissenschaften müssen also zu Rate gezogen werden. Ferner kann sich der differenzielle Psychologe nicht mit einer oder der anderen Methode begnügen, er muss eine Kombination mehrerer vornehmen, der einzelne kann aber nicht alle beherrschen.

Während der generelle Psycholog mit einigen Versuchspersonen, manchmal mit einer, ja mit sich selbst, wie Ebbinghaus bei der Gedächtnisforschung, sich begnügen kann, muss der differenzielle ein

[1]) Leipzig 1911, Barth.

reiches Material, zahlreiche Individualitäten untersuchen; diese stehen aber dem einzelnen nicht zu Gebote.

Darum muss der Psychologe die Erhebungen anstellen, die am einfachsten durch Fragebogen bewerkstelligt werden. Doch ist die Technik der Fragebogen eine recht mühevolle. Fehlerquellen sind bei diesen Fernmethoden viel zahlreicher gegeben, als bei den Ichmethoden. Bei diesen können die Fragen, Instruktionen so genau gestellt, wiederholt, die Antworten geprüft werden, dass Missverständnisse, schiefe Auffassungen, Mangel an Aufmerksamkeit und Geschicklichkeit der Prüflinge leicht erkannt und verbessert werden können. Bei den Fragebogen schieben sich Mittelspersonen ein, die das Resultat sehr zweifelhaft machen können, da eine so genaue Fassung der Fragen, dass sie von jedem Individuum leicht und sicher beantwortet werden könnten, nicht möglich, auch nicht einmal ratsam ist. Denn dann merkt der Gefragte, was gesucht wird, und das wirkt, wie bekannt, sehr stark suggestiv auf die Antwort im Sinne der Frage. Ist aber die Frage unbestimmt, dann wird in das Ungewisse hineingeraten.

Vielfach schieben sich sogar mehrere Mittelspersonen, eine ganze Kette von Vermittlungen, ein, und bei jedem neuen Ringe kann die Uebertragung fehlerhafter werden. Wenn z. B. Schüler befragt werden sollen, so muss das durch den Lehrer geschehen. Dieser wird aber durch den Einfluss, den er auf die Kinder hat, leicht Antworten erzielen, die seiner Anschauung entsprechen.

In grossartigem Massstabe wurde die Erhebung von der Society for psychical research in England angestellt, welche über telepathische Erscheinungen, insbesondere Anmeldungen Sterbender, Gewissheit verschaffen sollte. Ein ungeheueres Material wurde aufgebracht, aber bis auf den heutigen Tag stehen sich Gläubige und Ungläubige über diesen Punkt gegenüber. Ebenso umfassend sind die Erhebungen des Amerikaners Stanley Hall speziell über die Kindespsychologie, die in dem pädagogischen Seminar der Clark University zentralisiert sind. Angesehene Pädagogen machen ihm sogar den Vorwurf des Sports auf diesem Gebiete. Dies kann aber der Brauchbarkeit der Methode selbst keinen Abbruch tun.

Ganz im Gegensatze zu der bisherigen experimentellen Psychologie, welche sich eng an die naturwissenschaftlichen Methoden anschloss und geschichtliche Daten missachtete, muss die differenzielle Psychologie historischen Personen besondere Aufmerksamkeit schenken. Die Individualitäten, welche „geschichtlich" geworden sind, stellen meistens markierte, hervorragende Persönlichkeiten dar, die gerade recht eigentlich Objekte dieser Wissenschaft sind. Ihre Biographien versuchen meist alle Seiten ihres Wesens zur Darstellung zu bringen. Das historische Material steht auch so reich zu Gebote, ist ohne eigene Bemühungen so leicht zu beschaffen, dass es bei der Darstellung der Individualitäten nicht unbenutzt gelassen werden darf. Die Geschichte zeigt uns auch unmittelbar den Zusammen-

hang psychischer Erscheinungen durch den Verlauf der Ereignisse: manche Probleme können nur geschichtlich gelöst werden, wie z. B. das Vererbungsproblem, das die Kenntnis einer längeren Reihe von auf einanderfolgenden Generationen einer Familie verlangt.

In neuester Zeit hat man versucht, die experimentelle Methode mit der historischen zu verbinden, indem man mit den Werken geschichtlicher Personen experimentierte, insbesondere Zeichner, Dichter und Musiker „studierte". Man untersucht, indem man die Einfühlung benutzt, welchen Eindruck ihre Produktionen auf mehrere Personen machen, welche Stimmung sie hervorrufen, welche körperlichen Veränderungen sie hervorrufen, und schliesst dann auf die gleichen Zustände im Verfasser. Am eingehendsten hat O. Rutz diese „Resonanzmethode" behandelt und inbezug auf Musiker und dann auch auf die Dichter angewandt. Er fand, dass beim Singen verschiedener Stücke auch die Körperhaltung eine verschiedene, für jede Färbung des Stückes charakteristische ist. So unterscheidet er drei Typen von Kunstwerken, mit den entsprechenden körperlichen Veränderungen: einen dunkelweichen Typus (Mozart, Schubert), der wagerechte Vorwölbung des Unterleibs verlangt, den hellweichen (Beethoven, Weber) mit Vorwölbung des Brustkastens, Zurückziehen des Unterleibes, den hellharten (Wagner), bei welchem die Rumpfmuskeln nach abwärts geschoben und der Körper gestreckt wird. Auch die Dichter zeigen diese Typen, Goethe den ersten, Schiller den zweiten, Heine den dritten.

Marie Wagner hat gefunden, dass jeder Künstler einen bestimmten Bewegungskomplex bei der Linienführuug ausführe. Will man sie genau kopieren, so muss man diese Bewegungen genau nachmachen, und wenn die Kopie genau ist, zeigt der Kopist, welche Bewegungen dem Künstler eigentümlich sind. Bei Raphael sei die Handbewegung weitausladend in flachen Kreisen; bei Michel Angelo kurz in sich geschlossenen Kreisen. Diese Methode bedarf noch sehr der Ausbildung.

Eine hervorragende Rolle in der experimentellen Psychologie, insbesondere in der differenziellen, spielt der Test. Bei seiner ersten Anwendung glaubte man in einigen Minuten die ganze Individualität eines Menschen erforschen zu können. Dieses Prüfungsexperiment ist im Grunde eine Stichprobe: aus einer Eigenschaft sucht man die andere zu erschliessen. Stern definiert den Test: Er ist „ein solches Experiment, das bestimmt ist, in einem gegebenen Fall die individuelle psychische Beschaffenheit einer Persönlichkeit oder eine einzelne persönliche Eigenschaft von ihr festzustellen. Es ist also weniger Forschungs- als Prüfungsexperiment, es hat diagnostische Bedeutung".

Man setzt dabei voraus, dass man durch das Experiment eine Eigenschaft, etwa die Intelligenz, aus gewissen Aeusserungen erkennen könne, sodann auch, dass der zu Prüfende einer grösseren Klasse von Individuen angehört, der man ihn einreihen will, um ihm darin seinen Platz anzuweisen.

Die Anfänge dieses Experimentes waren noch sehr unvollkommen; es war nur eine modifizierte Anwendung der herkömmlichen experimentellen Methoden: hatte man bisher mit einer Methode mehrmals untersucht, so wandte der Test mehrere Methoden in einem einmaligen Verfahren an. So prüfte Cattell dynamometrischen Druck, Maximalgeschwindigkeit einer Armbewegung, Minimaldistanz zweier noch unterscheidbarer Reize, Schmerzschwelle für Druck, Unterschiedsschwelle für Gewichte, Zahl der nach einmaligem Hören behaltenen Buchstaben usw. Aber dies alles gibt kein Gesamtbild der geistigen Individualität, auch nicht der besonders in Betracht kommenden Intelligenz. Einen Fortschritt brachten in Frankreich Binet und Henri durch die „Testserien", und in Deutschland die Testvorschläge von Kraepelin, die freilich auch nicht „die persönlichen Grundeigenschaften des Individuums", wie er versprochen, boten, sondern nur die Dynamik der geistigen Leistungsfähigkeit, insofern sie durch Uebung, Ermüdung, Ruhe, Erholung, Alkohol usw. beeinflusst wird und so bestimmt werden kann. Seitdem ist die Intelligenzprüfung Hauptaufgabe der Test geworden. Eine solche wird durch praktische Zwecke nahe gelegt. Die Nachweise der Befähigung durch Prüfung, die ärztliche Begutachtung von Schwachsinnigen, die Einrichtung des Unterrichts nach der Begabung lässt eine schnelle und genaue Prüfung sehr wünschenswert erscheinen.

Am meisten hat für die Ausbildung der Testprüfung Binet geleistet, er hat sie zu seiner Lebensaufgabe gemacht. Früher hat man den Symptomwert einer durch Prüfung ermittelten Eigenschaft nicht genug berücksichtigt, nämlich ihren Zusammenhang mit einer daraus zu erschliessenden Eigenschaft, noch weniger den Gesamtsymptomwert, von mehreren solcher Eigenschaften für die Erschliessung einer unbekannten Fähigkeit, der unvergleichlich grösser sein wird, als der der einzelnen Komponenten. Dies tut Binet in seinen Staffelserien.

Stern stellt folgende Leitsätze für die Testforschung auf:

„Der Test ist nur eine, nicht die Form der psychologischen Individualitätsforschung. Vor allem macht er die nicht-experimentelle Beobachtungsmethode nicht überflüssig; er ergänzt sie zwar, wird aber durch sie ergänzt, ist oft auf sie zur Sicherung und Erweiterung seiner Befunde geradezu angewiesen und muss für viele Fälle hinter ihr zurücktreten".

„Die reine Testprüfung ist nur als ‚psychographisches Minimum' zu bezeichnen, sie dient als Notbehelf, wo Zeitmangel oder andere Umstände ergänzende Methoden nicht zulassen, und sie dient als Vorarbeit, um aus einer grossen Masse diejenigen Individuen herauszufinden, die dann für eine genauere psychographische Untersuchung in Betracht kommen".

Folgende Anforderungen stellt er an einen möglichst vollkommenen Test:

„1. Er soll einen möglichst hohen Symptomwert haben, d. h. ein möglichst eindeutiges Kennzeichen für die zu untersuchende psychische Beschaffenheit des Prüflings bilden".

„2. Er soll einen möglichst breiten Symptomwert haben, d. h. einen recht grossen Bruchteil der zu untersuchenden Eigenschaft repräsentieren, so dass, um die Eigenschaft im ganzen zu charakterisieren, eine Mindestzahl von Tests nötig ist".

„3. Er soll die Einordnung des Geprüften in eine feststehende Gruppierung oder Rangordnung mit Sicherheit gestatten".

„4. Er soll eine möglichst leichte Anwendbarkeit besitzen, also die zu grosse Belästigung der Versuchspersonen, die Benutzung empfindlicher und schwer transportabler Apparate und ähnliches nach Kräften vermeiden".

„5. Er soll eine möglichst weite Anwendbarkeit haben, d. h. an sehr vielen und sehr verschiedenartigen Personen und Personengruppen unter relativ vergleichbaren Bedingungen anzustellen sein".

Die Intelligenzprüfung hat am meisten Interesse bei den Pädagogen gefunden. Der hervorragendste Vertreter der experimentellen Pädagogik, E. Meumann, hat darüber eine sehr instruktive Abhandlung[1]) geliefert, in der er zunächst die verschiedenen Zwecke darlegt, derentwegen diese Prüfung unternommen wird, wobei die pädagogischen die Hauptrolle spielen, daneben kommen eigentlich nur psychiatrische in Betracht, die den Mangel an der normalen Intelligenz feststellen wollen. Nach ihm gibt es eigentlich keinen andern Weg, die Intelligenz eines Menschen festzustellen, als den Test; denn ausserdem müsste man sämtliche intellektuelle Prozesse durchprüfen, was in der Praxis schwer ausführbar ist. Er unterscheidet zwei Arten von mental tests:

1. Man entnimmt die Probe (test) einer Methode der experimentellen Psychologie und modifiziert die Prüfung sinnlicher Tätigkeiten so, dass auch die höheren geistigen Funktionen daran beteiligt erscheinen. Am bekanntesten sind die Messungen der Raumschwelle durch Aufsetzen von Zirkelspitzen. Je weiter die Zirkelspitzen geöffnet werden müssen, um noch zwei Punkte wahrzunehmen, um so geringer wird die Hautempfindlichkeit. Daraus schloss man dann auch auf eine geringere geistige Leistungsfähigkeit, wie sie zum Beispiel nach Ermüdung eintritt.

2. Man kann aber auch eine komplexe Geistestätigkeit zugrunde legen, z. B. eine Schularbeit, und nach deren Güte beurteilen, wie weit die Fähigkeiten des Kindes reichen.

Beide Arten der Tests haben ihre Vorzüge und Nachteile: sie beide machen aber zwei Voraussetzungen, die festgestellt werden müssen: „1. dass sich bei jeder geistigen Tätigkeit mehr oder weniger alle Seiten des Bewusstseins betätigen; ist dies der Fall, so können wir in der Tat aus dem Ausfall jeder psychischen Leistung auf die

[1]) Zeitschr. f. experim. Pädagogik 1910, 11. Bd. S. 68 ff.

Entwicklung und Ausbildung aller psychischen Funktionen schliessen; 2. dass sowohl in der relativen Ausbildung (Vollkommenheit) als in der relativen Entwicklung (während des Kindesalters) der einzelnen geistigen Funktionen bestimmte Abhängigkeiten (Korrelationen) bestehen, auf Grund deren wir aus der Ausbildung der einen auf die Ausbildung (Entwicklung) anderer schliessen können".

Keine von diesen beiden Voraussetzungen ist aber bis jetzt experimentell bewiesen, und nach Meumann treffen sie sicher nicht ganz zu. Soll man sie deshalb aufgeben? Nein, sondern die Testmethoden, weil sie am leichtesten, schnellsten zur Intelligenzprüfung führen, sind zu verbessern. Dazu macht Meumann folgende Vorschläge:

„1. Man untersucht die Intelligenz niemals nur mit einem oder wenigen Tests, sondern stets mit Testsreihen, Serien von Intelligenzprüfungen (wie de Sanctis, Binet und Simon Goddard), die so zusammengestellt werden, dass man sicher sein kann, möglichst alle Hauptfunktionen der Intelligenz geprüft zu haben (wenigstens die Aufmerksamkeit, das Behalten und Wiedererkennen, das anschauliche Darstellen, das Arbeiten mit abstrakten Wortbedeutungen und das Denken)".

„2. — und dies scheint besonders wichtig — man gibt die Absicht auf, mit einigen oder wenigen Tests die allgemeine Intelligenz zu bestimmen (da bei den Testmethoden wohl immer gewisse Seiten der Intelligenz unbestimmt bleiben), vielmehr sucht man an Stelle der allgemeinen Intelligenz die höhere Intelligenz zu bestimmen, oder das, was die höhere Intelligenz im besondern ausmacht".

Dazu bedarf es allerdings einer Einigung darüber, was wir unter höherer Begabung verstehen.

Manche verstehen darunter die Kombinationsgabe; andere die Fähigkeit zur Synthese zerstreuter Vorstellungen. Meumann versteht darunter „die denkende Verarbeitung gegebener Eindrücke oder Vorstellungen, samt den verschiedenen Eigenschaften derselben, wie der Schnelligkeit, Gründlichkeit, Allseitigkeit, Selbständigkeit zu denkender Verarbeitung von Vorstellungen oder Eindrücken", welche Begriffsbestimmung übrigens mit den vorigen zusammenfällt.

„Wir müssten dann also, statt mit den Tests die gesamte oder allgemeine Intelligenz bestimmen zu wollen, diese so einrichten, dass wir neben den wichtigsten Elementarfunktionen vor allem die Kombinationsgabe oder Fähigkeit zu denkender Verarbeitung von Eindrücken und Vorstellungen prüfen und ihre Ausbildung bei dem Individuum messen".

„Dies erreicht man am besten durch alle die Methoden, die das Arbeiten mit abstrakten Elementen, mit leitenden oder Zielvorstellungen, mit Lösung gewohnter und leichter und inhaltsreicher Anknüpfung neuer Vorstellungs- (oder Wahrnehmungs-)Kombinationen an die Zielvorstellung prüfen".

Auch auf diesem so eifrig gepflegten Gebiete der Intelligenzprüfung durch die Testmethode, welche nach Meumanns Ansicht

wegen ihrer praktischen Brauchbarkeit unentbehrlich ist, bestätigt sich, was wir von der experimentellen Pädagogik überhaupt, nach Vorgang Wundts, mehrfach ausgeführt haben, es muss darin noch viel gearbeitet werden, um sichere Grundlagen für eine neue Pädagogik zu gewinnen.

Die Variationen

sind das eigentliche Material-Objekt der differenziellen Psychologie. Dieselben sind totale, wenn sie das ganze Subjekt umfassen, partiale, wenn sie einzelne Merkmale des Individuums betreffen. Unter den Merkmalen haben allerdings manche eine zentrale Bedeutung, indem sie den eigentlichen Charakter des Individuums bestimmen. Die Voluntaristen z. B. sehen den Willen als Grundeigenschaft, die Intellektualisten den Intellekt als solche an.

Es gibt aber nicht bloss Variationen zwischen Mensch und Mensch (Intervariation), sondern auch zwischen Zuständen desselben Individuums (Intravariation); diese kann dazu dienen, die erstere besser zu verstehen. Kraepelin z. B. benutzt die Ermüdung dazu, um die psychotischen Zustände zu erklären.

Die allgemeinste Variation ist Normal, Uebernormal, Unternormal, die auch im gewöhnlichen Leben schon erkannt und benannt wird. Aber der Begriff des Normalen, von dem der des Ueber- und Unternormalen abhängt, wird nicht immer richtig definiert. Man kann wohl sagen; Normal ist der Durchschnittsmensch, aber genau ist diese Begriffsbestimmung nicht. Denn der Durchschnittswert stellt nur einen Punkt dar, die Normalität hat aber eine grosse Ausdehnung. Wahr ist auch, dass gewöhnlich der grössere Teil normal ist, aber die Erfahrung lehrt, dass ganze Gesellschaften einer geistigen Epidemie anheimfallen können.

Der Begriff ist nicht quantitativ, sondern qualitativ zu bestimmen. Normal ist der Mensch, der für die Aufgaben des menschlichen Lebens ausgerüstet ist. Diese Ausrüstung und die speziellen Aufgaben sind aber so mannigfaltig, dass sofort die Breite der Normalität verständlich wird.

Mit dem Begriffe des Normalen ist der des Unternormalen und Uebernormalen gegeben. Merkwürdigerweise können sich beide Begriffe begegnen; häufig wird das übernormale Genie als pathologisch, unternormal bezeichnet, sein Tun widerspricht allerdings dem gewöhnlichen Leben, es ist an diesem gemessen ebenso zweckwidrig wie das der Narren. Das Genie hat aber wirkliche höhere Aufgaben zu erfüllen; es muss den Fortschritt über die Norm hinaus fördern, daher der Widerspruch mit dem Alltäglichen.

Man ist sehr geneigt, die Abnormität eines Merkmals auf die ganze Individualität auszudehnen. Dagegen findet Stern:

„Wir haben durchaus kein Recht, aus der etwa festgestellten Abnormität dieser oder jener Einzeleigenschaft ohne weiteres einen Schluss auf die Abnormität ihres Trägers als Individuums abzuleiten.

— Aber es ist anderseits nicht möglich, die festgestellte Abnormität einer Persönlichkeit auf eine einzelne Eigenschaft als alleinigen Urquell zurückzuführen". Gerade in unserer Zeit hat man angefangen, mikroskopische Untersuchungen der Abnormitäten anzustellen, wie der Phobien, der sexuellen Perversitäten, der Spaltung der Persönlichkeiten usw., und daraus die Persönlichkeit zu erklären versucht. Am schroffsten geschieht dies von den Freudschen „Psychoanalytikern", die irgend ein Erlebnis des jugendlichen Sexuallebens „zu dem alles durchdringenden Fäulnisstoff der Persönlichkeit" machen.

Eine schon etwas speziellere Einteilung der Individualitäten liefern die psychologischen Typen. Stern gibt davon folgende, nicht besonders klare Definition:

„Ein psychologischer Typus ist eine vorwaltende Disposition psychischer oder psychophysischer neutraler Art, die einer Gruppe in vergleichbarer Weise zukommt, ohne dass diese Gruppe eindeutig und allseitig gegen andere Gruppen abgegrenzt wäre".

Am meisten der Erklärung bedarf der Ausdruck „psychophysisch neutraler Art". Darunter sind Dispositionen zu verstehen, die nicht rein psychisch und nicht rein physisch zu fassen sind.

Der Typus darf nicht mit der „Klasse", etwa der Spezies oder Gattung, verwechselt werden. Die Spezies sind gegen einander scharf abgegrenzt. Das müssen auch die Deszendenztheoretiker zugeben. Die jetzt bestehenden Arten sind mit verschwindenden Ausnahmen gegen einander abgegrenzt. Dagegen sind die Grenzen zwischen Typus und Typus fliessend; die Zwischenformen sind nicht Abnormitäten, sondern sind eher als die Regel anzusehen. Der Typus ist eben eine Idealform, der sich die einzelnen Glieder in zahlreichen Nüancen nähern können. Verfehlt ist darum die Temperamenteinteilung Kants, die eine starre sein soll. Auch Heymans glaubt von 102 auf ihr Temperament untersuchten Individuen jedes in ein bestimmtes Fach einweisen zu können.

Ein weiterer Unterschied zwischen Typus und Klasse besteht darin, dass ersterer Partialvariationen, letztere Totalvariationen darstellt. Nur inbezug auf ein oder mehrere Einzelmerkmale gehören die Glieder eines Typus zusammen, inbezug auf andere gehören sie einem andern Typus an. Die Eigenschaften einer Art dagegen kommen allen Individuen zu, und sie fehlen bei andern Arten. Dagegen kommt es kaum vor, dass alle, welche z. B. dem visuellen Typus angehören, auch dem auditiven angehören, und dass die dem ersteren nicht angehörenden nie in dem zweiten vorkommen. An die Stelle der einfachen Totalkorrelation der Merkmale zu einander treten bei den Typen sehr viele verschiedene Grade der Korrelation. Nach dem Grade der Korrelation, dem Zusammensein mehrerer Typen in einem Individuum, können zwei Hauptformen unterschieden werden.

Der Komplextypus und der Typenkomplex. Bei ersterem ist die Verwandtschaft zweier Typen so stark, dass man von der Anwesenheit einer Eigenschaft auf die andere schliessen kann. Haben zwei Typen, die in einem Individuum vereinigt sind, kein gemeinschaftliches Merkmal, so besteht bloss ein Typenkomplex.

Der Komplextypus kann bis zum Totaltypus sich steigern und dann nähert er sich der Spezies[1]). Solche Totaltypen sind der Negertypus, der Familientypus der Habsburger, der Typus des Verbrechers, des Weibes. Populäre Darstellungen haben es immer mit solchen Totaltypen zu tun, sie repräsentieren aber eigentlich nur ideale Formen.

Beim Komplextypus unterscheidet Stern noch einen homogenen, wenn die in einem Individuum verbundenen Typen grosse Aehnlichkeit mit einander haben, und heterogene, wo dies nicht der Fall ist. Die Aehnlichkeit selbst kann wieder eine inhaltliche oder eine formale sein. Ein homogener würde z. B. der Typus des Musikalischen, bei dem alle Einzelfunktionen Beziehung auf musikalische Eindrücke haben, sein; dagegen ist der Typus des Sanguinikers, wenn man ihn durch Lustcharakter der Gefühle und schnellen flachen Ablauf der Reaktionen konstituiert sein lässt, fast heterogen.

Von jeher hat man eine Gliederung der Typen zunächst nach allgemeinen Theorien versucht. So unterschied Galen nach den vier Säften: Blut, Schleim, gelbe Galle, schwarze Galle, deren Mischung das menschliche Temperament bestimmen: Sanguiniker, bei denen das Blut vorherrscht, Phlegmatiker (Schleim), Choleriker, Melancholiker. Plato unterschied nach den drei Seelenteilen: Vernunftmenschen (Philosophen), Mutmenschen (Krieger), Begierdemenschen (Handwerker).

Nach der neueren Theorie von den drei Seelenvermögen unterscheidet man Verstandes-, Willens-, Gefühlsmenschen. Gall unterscheidet die Menschen nach dem Vorwiegen der Höcker und Wülste im Schädel. Dürr unterscheidet eine Anzahl von Aufmerksamkeitstypen nach der Verschiedenheit einiger Begleiterscheinungen der Aufmerksamkeit wie Ermüdbarkeit und andere psychophysische Prozesse.

[1]) Stern scheint den Unterschied zwischen Typus und Spezies etwas zu schroff zu bestimmen. Auch in den bestehenden gegenwärtigen Arten ist die Abgrenzung gegen einander nicht immer so leicht. Es geht eine Art in die andere über, und es ist oft schwierig, einen festen Markstein anzugeben. Im Laufe der Zeiten sind die Grenzen manchmal verschoben worden. Es ist oft Sache des botanischen Taktes, die Spezies von einer Variation, einer Spielart zu unterscheiden, statt der blossen Varietät eine neue Art zu statuieren. Auch das andere Merkmal des Typus, dass er nach einer Richtung mit dem einen, nach der anderen mit einem dritten, vierten Uebereinstimmung zeigt, findet sich bei den Arten. A. Wigand macht besonders diese Kettenverwandtschaft der Arten gegen eine Abstammung geltend. Es kommt bei der Abgrenzung sehr auf die Bedeutsamkeit der charakterisierenden Merkmale an, die mathematisch sich nicht bestimmen lässt.

Am berühmtesten ist die Gliederung der Temperamente von Kant geworden, der auch Wundt im wesentlichen beistimmt. Die vier bekannten Temperamente von Galen wurden so psychologisch begründet. Indem man die Gegensätze: Schwach und stark mit den beiden langsam und schnell in dem psychischen Prozesse sich kreuzen lässt, erhält man den Sanguiniker mit schwachem schnellem Verlauf des psychischen Prozesses, den Choleriker mit schnellen starken, den Phlegmatiker mit langsamen schwachen, den Melancholiker mit langsamen starken Affekten. Andere nehmen drei Gegensätze, indem sie z. B. Lust und Unlust oder aktiv und passiv dazu nehmen, und erhalten 16 Temperamente, Meumann nimmt noch leichte, schwere Gefühlserregbarkeit hinzu, und kommt mit zweigliederigen Kombinationen zu zwölf Temperamenten: Lust-Unlust kombiniert er mit jeder andern der drei Formen.

Schon die Buntscheckigkeit der so konstruierten Typen, noch mehr die Unmöglichkeit, wirkliche Vertreter dafür zu finden, zeigt, dass die Theorie mehr wissenschaftlich begründet werden muss: „Die Typenlehre ist ein Gegenstand der differenziellen Psychologie und muss mit deren eigenen Methoden und Gesichtspunkten bearbeitet werden".

Damit hat man auch bereits angefangen, aber auch hier noch zu schematisch verfahren: die so gefundene Einteilung z. B. der Vorstellungstypen in visuelle, auditive, motorische ist zu grob, jedenfalls verallgemeinert die Charakterisierung der einzelnen Typen zu sehr.

Es bedarf einer Verbindung von Methoden und zwar: „Die Feststellung von Typen erfolgt durch inter-individuellen Vergleich intra-individueller Dispositionsverhältnisse". Natürlich müssen recht viele Individuen genau untersucht und dann exakt mit einander verglichen werden.

So ergibt sich vor allem ein subjektiver und ein objektiver Typus. Der Unterschied zeigt sich deutlich beim Reagieren, bei Beantwortung eines Reizes mit einer Bewegung. Der eine „erwartet sein eigenes Losbrechen", der andere „erwartet den Eindruck", „für jenen ist der Reiz die Auslösung, für diesen die Ursache der Bewegung".

Auch die psychophysische Messung der Reiz- und Unterschiedsschwelle zeigt diese beiden Typen. Die einen konnten den Eindruck rein und unverfälscht angeben, die andern waren in ihrem Urteile stark von Erwartung, Stimmung usw. abhängig. Messmer hat beim Erkennen kurz exponierter Reize konstatiert, dass die einen ihre ganze Aufmerksamkeit auf den Reiz richten, andere fluktuieren, den Reiz mit Erinnerungsbildern verbindend.

Pfeiffer hat bei Schülerinnen zwei Typen von Interessenrichtung gefunden: bei dem einen gefallen mehr Gedichte, Themata von subjektiver Färbung, etwa lyrische Ergüsse, bei dem andern mehr objektive Darstellungen, Erzählungen.

Korrelation.

Von grösster Bedeutung für die differenzielle Forschung ist die Korrelation: der Zusammenhang der verschiedenen Eigenschaften eines Individuums unter einander. Mit ihrer Feststellung lässt sich aus einer beobachteten Disposition auf andere und möglicherweise auf die ganze Individualität schliessen.

Die Korrelation ist systematisch zuerst in England durch Galton, in Deutschland durch Spearmann behandelt worden, Betz hat das Thema mathematisch behandelt.

Wie lässt sich aber ein solcher Zusammenhang von Eigenschaften feststellen? Stern antwortet:

„Zwei Merkmale stehen dann in Korrelation, wenn bestimmte Varianten des einen bestimmten Varianten des andern mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit zugeordnet sind". Die Variation braucht nicht gerade in gleicher Richtung bei beiden zu erfolgen, sie brauchen nicht gleichmässig mit einander zu wachsen oder abzunehmen, sondern es kann auch mit dem Wachstum der einen der Rückgang der andern vorhanden sein. In beiden Fällen aber hat man bloss Wahrscheinlichkeit, nicht Gewissheit, wie in der Naturwissenschaft, wo man sicher aus der gleichzeitigen Variation zweier Phänomene auf ihren Zusammenhang schliesst, entweder auf Abhängigkeit von einem äusseren Faktor oder auf gegenseitige Einwirkung oder auf Einwirkung eines derselben auf das andere. Hier kann man nämlich die beiden Glieder isolieren, andere Einflüsse ausschalten: psychische Eigenschaften sind aber so innig in einem Individuum verwachsen, dass man nicht sicher entscheiden kann, ob nicht andere, dritte Faktoren ihren Einfluss geltend machen. Es gibt daher mannigfache „Korrelationsgrade", d. h. Grade der Wahrscheinlichkeit des Zusammenhanges, die man selbst mathematisch zu bestimmen unternommen hat".

Man kann die Variationsabhängigkeit in zweifacher Weise erforschen, entweder an einem einzelnen Individuum, an dem man die notwendigen Merkmalsreihen durch häufige Prüfungen erzielt (intraindividuell), oder indem man zwei Merkmale an sehr vielen Individuen studiert (interindividuell).

Man hat übrigens Korrelationen gefunden, ohne dass man Korrelationen direkt aufsuchte. So prüften Krueger und Spearmann die so disparaten Funktionen der Tonhöhenunterscheidung, des Kombinierens, der Tastschärfe, des Addierens und des Auswendiglernens usw. und glaubten zwischen solchen Funktionen, die anscheinend wenig verwandt sind, Korrelation nachweisen zu können, wie zwischen Addieren, Tastschärfe und Tonunterscheidung.

Mehr haben die Amerikaner sich mit den Korrelationen beschäftigt. Nach Bagley zeigen psychische Tests keine Korrelation mit Klassenrang. Brown fand starke Korrelation des Kombinierens mit mechanischem Gedächtnis und mit der Wirkung einer geo-

metrischen Täuschung. Wissler fand bei 325 Knaben keine Korrelation zwischen optischem und akustischem Silbenlernen, Reaktionszeiten und abstrakte Sätze-lernen. Die physischen Tests zeigen Korrelation unter einander, nicht mit den psychischen.

Eine reiche Ausbeute für Korrelationserhebungen bieten Charakteristiken, die aus pädagogischen oder psychographischen Motiven verfasst werden. Insbesondere könnten die Schulzeugnisse sehr gute Dienste tun, weil hier das Material fast unerschöpflich ist. Am fleissigsten ist bis jetzt die Korrelation zwischen Gedächtnis und Verstand erforscht worden. Aber es ist kaum mehr erkannt worden, als was man schon von vorneherein erwarten muss: zwischen mechanischem Gedächtnis und Intelligenz besteht wenig Zusammenhang, er ist aber um so stärker, als die Gedächtnisleistungen durch das Erfassen des Sinnes, Verständnis des Zusammenhangs usw. beeinflusst werden.

Von vorneherein scheint der Befund von Brown, dass bei Additionen zwischen Geschwindigkeit und Genauigkeit des Arbeitens starke Korrelation bestehe, wenig wahrscheinlich, tatsächlich fand Ranschburg keine Korrelation zwischen Tempo und Richtigkeit des Rechnens.

Man nimmt gewöhnlich an, und es scheint auch sehr natürlich, dass wer „leicht lernt, auch leicht vergisst"; Busemanns Versuche sollen dies widerlegen.

Oft ist die Frage erörtert worden, ob es ein oder mehrere Gedächtnisse gebe, ob die Gedächtnisse für Zahlen, Namen, Gesichter, Orte von einander unabhängig sind. Allerdings gibt es markante Fälle, in denen ein spezielles Gedächtnis stark entwickelt ist, aber es zeigt sich doch meist die Leistungsfähigkeit des Gedächtnisses gleichmässig für alle Gebiete. Eingehende Untersuchungen haben Spearmann und Krueger über Auswendiglernen von Silben und von Zahlen angestellt und Korrelation gefunden; andere Forscher haben die Korrelation erweitert und gefunden, dass die Uebung auf einem Gebiete das Gedächtnis auch auf andern vervollkommnet. Brown fand starke Korrelation zwischen dem Gedächtnis für frühere geometrische Lehrsätze mit der gesamten geometrischen Begabung, aber geringe zwischen dieser und rechnerischen Leistungen.

Der ständige Zusammenhang mehrerer Eigenschaften muss einen inneren Grund haben: Man hat ihn in einer Grundeigenschaft, einem Grundfaktor, einem Zentralfaktor gesucht. Heymans gibt die Temperamente als solche Grundeigenschaft an, weil mit denselben eine grössere Zahl von Eigenschaften regelmässig gegeben ist. Mit dieser Frage haben sich besonders Spearmann und Krueger beschäftigt. Sie formulieren ihre auf nicht sehr viele Experimente gestützte Hypothese über den „Zentralfaktor" in folgender Weise: „Die Leistungsfähigkeiten irgend einer Person in zahlreichen sehr verschiedenen Richtungen (Unterscheidung von Tonhöhen, Addieren von Zahlen, Ausfüllen von lückenhaften Texten, Geschwindigkeit des Schreibens, Lesens und Zählens) weisen hohe und konstante Kor-

relationen unter einander auf ... Nach den numerischen Verhältnissen aller dieser Korrelationen scheint man berechtigt zu sein, sie als Wirkungen eines gemeinsamen Zentralfaktors aufzufassen. Die Erklärung scheint psycho-physiologisch erfolgen zu müssen. Die bisher gesammelten Erfahrungen deuten möglicherweise darauf hin, dass das eine Nervensystem allgemein eine gesteigerte plastische Funktion besitzt gegenüber dem andern. Diese funktionelle Tüchtigkeit wäre die Bedingung für die Ausgestaltung von präziser und konstanter funktionierenden Leistungskomplexen, was sich denn auch auf den verschiedensten psycho-physiologischen Gebieten in einer grösseren Genauigkeit und zugleich Geschwindigkeit der Leistung geltend machen würde“ [1]). Doch stellen sie diese Erklärung noch mit aller Reserve hin.

Dagegen erklärt Lucka die Erforschung der „Grundfunktion“ als die eigentliche Aufgabe der „Charakterologie“ d. h. differenziellen Psychologie. Er führt aus: Zweifel an der Verwendbarkeit elementarer seelischer Funktionen zur Charakterisierung von Individuen werden besonders geteilt von Binet, Henri, Ribot, Paulhan, Fouillée; sie halten nur die komplexeren Erscheinungen des Seelenlebens für kennzeichnend; die elementaren sind ja auch bloss Abstraktionen. Auch die deutschen Psychologen teilen diese Ansicht, so besonders W. Stern mit seinen „Typen“. Die Zahl der „Kästchen“, in welchen darnach die Individuen untergebracht werden müssen, schwankt zwischen 20 und 800. Diese atomistische Empfindungssynthetik kann nur ein Signalement geben. „Aber es ist das Signalement und der Steckbrief einer Person, keine Charakteristik, psychische Anthropometrie, Psychometrie, keine Psychologie“. Die Charakterologie „will von innen heraus feststellen, was einem Menschen wesentlich ist“. „Die Frage nach einer Grundfunktion im Seelischen, die als Charakteristikum par excellence das ganze Verhalten des Individuums bestimmt, muss für eine Charakterologie in den Mittelpunkt gestellt werden“. Dieselbe muss alle anderen Funktionen durchdringen und beherrschen, sodass man von ihrer besonderen Gestaltung aus von Individuum zu Individuum in die tiefsten Verzweigungen des Seelischen eindringen kann. Kein einziger der üblichen Tests leistet dies. Als charakterologische Grundfunktion stellt Lucka das seelische Erlebnis auf [2]).

Sicherer sind die Ergebnisse der Experimente, welche die Abhängigkeit eines einzigen Merkmals von seinen Ursachen festzustellen versuchen. Insbesondere ist die Frage, ob Erblichkeit oder Milieu für gewisse Eigenschaften von Einfluss sind. Sehr reichhaltig sind in dieser Beziehung die bisherigen Untersuchungen von Galton und Pearson. Sie fanden, dass das Milieu nur einen geringen Einfluss übt, den allergrössten die Vererbung.

[1]) Zeitschr. f. Psychologie 44. Bd. S. 50 ff.

[2]) Archiv f. d. ges. Psych. 1907 10. Bd. S. 211: E. Lucka, Das Problem einer Charakterologie.

Heron fand bei 4000 Schulkindern, dass die häuslichen Verhältnisse keine Korrelation mit der von den Lehrern beurteilten Intelligenz hatten. Elderson und Pearson wollen sogar gefunden haben, dass der Alkoholismus durchaus nicht die ihm zugemessene Rolle als Ursache psychischer und physischer Minderwertigkeit besitzt. Dagegen wies Galton nach, dass hervorragende Begabung in gewissen Familien erblich ist. In Familien, deren Angehörige in Oxford studiert hatten, fanden Schuster und Elderson eine starke Korrelation zwischen Vätern und Söhnen, eine etwas schwächere zwischen Brüdern.

Heymans und Wiersma haben eine grosse Anzahl von Eltern und Kindern untersucht und daraus auf die hohe Bedeutung der Vererbung geschlossen.

„Die vorliegenden Zahlen weisen überall in unzweideutiger Weise auf die Erblichkeit hin; und fast überall ist diese Hinweisung eine durchgängige und ausnahmslose". „Nicht so ganz durchsichtig sind die Verhältnisse inbezug auf die Richtung der Erblichkeit. Doch ist die gleichgeschlechtliche bedeutend frequenter als die gekreuzt geschlechtliche". „Es scheint sowohl die rein väterliche und die rein mütterliche wie die gleichgeschlechtliche Erblichkeit in hohem Grade bevorzugt zu sein" [1]).

Diese Forscher suchen sogar nach ihren Erfahrungen rechnerisch „das Mass zu bestimmen, in welchem einerseits die Geschlechtsanlage, abgesehen von allen direkten väterlichen und mütterlichen Erblichkeitseinflüssen, und in welchem andererseits eben diese väterlichen und mütterlichen Erblichkeitseinflüsse die Entstehung bestimmter Charaktereigenschaften bedingen" [2]).

Zu diesem Zwecke mussten sie die charakteristischen Eigenschaften des Mannes und Weibes auf statistischem Wege feststellen. Es ergab sich, „dass schmerzliche Ereignisse bei Frauen länger als bei Männern nachwirken, und dass jene mehr in ihren Sympathien wechseln, mehr veränderungssüchtig, dagegen weniger für neue Auffassungen zugänglich sind, als diese". Die Resultate „weisen fast durchgängig auf eine ausgesprochene Inferiorität in den intellektuellen Leistungen des weiblichen Geschlechtes hin". Doch ist zu bemerken, „dass die Frauen in praktischem Sinn und Geist nicht oder kaum hinter den Männern zurückstehen, und in der Kunst des Gespräches sowie in manueller Geschicklichkeit dieselben weit hinter sich lassen, während sie auch für Musik und Schauspielkunst besser als die Männer beanlagt zu sein scheinen". Die Frauen sind „reinlicher und ordentlicher, geduldiger bei Krankheiten und in höherem Masse psychischen Störungen ausgesetzt". Die Grundzüge des Unterschiedes der Geschlechter sind

[1]) Zeitschr. f. Psych. von Ebbinghaus 1906 42. Bd. S. 258 ff.: „Beiträge zu einer speziellen Psychol. auf Grund einer Massenuntersuchung".
[2]) A. a. O. S. 321.

„die grössere Aktivität und Emotionalität, sowie der geringere Egoismus der Frauen". — Bei der älteren Generation findet sich „ein stärkeres Nachwirken früherer Vorstellungen und Gefühle". Als Gesamtbild des Unterschiedes zwischen der älteren und jüngeren Generation stellt sich heraus: „Erstens eine deutlich ausgesprochene Tendenz zur Herabsetzung der Aktivität und zum sittlichen Rückschritt bei beiden Geschlechtern. Und zweitens, jene erstere Tendenz teilweise kompensierend, ein nicht weniger deutlich ausgesprochener Aufschwung des weiblichen Geschlechtes, zunächst vorwiegend auf intellektuellem Gebiete mit auffallender Verstärkung aller abstrakten oder supersozialen Neigungen bei den Frauen; und sodann die merkliche Steigerung ihres Selbstgefühls". „Bei den Männern zeigt die jüngere Generation eher eine Abnahme der Intelligenz, sie sind in den abstrakten wie in den anderen Tugenden zurückgegangen . . . jene Frauen haben ein Ideal, diese Männer nicht" [1]).

Gegen diese Untersuchungen hatte eine Dame den Einwand erhoben, sie seien nur von Männern angestellt, welche die Frauen nicht verständen. Darum wurden nun Fragebogen an Frauen gesandt, und aus 147 Antworten ergab sich:

„Unser früheres Ergebnis, dass die Frauen durchschnittlich aktiver, mehr emotionell beanlagt und weniger egoistisch sind als die Männer, ist auch das Ergebnis der jetzigen Untersuchung, und unsere damals ausgesprochene Vermutung, dass die intellektuelle Insuffizienz der Frauen hauptsächlich auf ihrer Emotionalität und ihrer Neigung zum Konkreten und Anschaulichen beruhen dürfte, findet in den jetzt vorliegenden Resultaten eine sehr erfreuliche Bestätigung" [2]).

Das Individualitätsproblem

wird von der differenziellen Psychologie unter ganz anderen Gesichtspunkten behandelt als in der Metaphysik. Diese sucht das Wesen der Individualität: das, was das Individuum zum Individuum macht, zu erforschen, jene aber will die Individualitäten kennen lernen. In der Auffassung mancher Philosophen berühren sich beide Standpunkte, wenn sie z. B. das Gefühl als das Wesen der Individualität, der Persönlichkeit bezeichnen. Wer nun das Gefühl als Zentralfaktor aller Eigenschaften ansieht, gibt im Grunde eine differenzielle psychologische Antwort auf die Frage: Was macht das Wesen der Individualität aus?

Es ist aber eine weitverbreitete Meinung, dass das Individuum, das einzelne, nicht Gegenstand der Wissenschaft sein könne, diese habe nur allgemeine Gesetze zu erforschen und festzustellen, weshalb sie der Geschichte, die mit Personen und Ereignissen sich beschäftigt,

[1]) Zeitschr. f. Psych. von Ebbinghaus 1907 45. Bd. S. 1 ff.: G. Heymans und E. Wiersma, „Beiträge zur speziellen Psychologie auf Grund einer Massenuntersuchung".

[2]) A. a. O. 1908 46. Bd. S. 321,

also einzelnes behandelt, den Charakter einer wahren Wissenschaft abspricht. Aber nach Windelband gibt es neben nomothetischen Wissenschaften auch idiographische, und Rickert stellt sogar die Geschichte, deren Objekt das System von Wertsystemen ist, über die Wissenschaften der Gesetzessysteme. Auch das geringste menschliche Individuum in seiner Selbstbestimmung hat einen höheren Wert, als die ganze materielle Welt mit ihren starren allgemeinen Gesetzen; menschliches Leben, obgleich es fast ganz von Zufälligkeiten gebildet wird, muss unser Interesse, und damit unseren Forschungstrieb mehr anregen, als das blinde Wirken der Naturkräfte.

Die differenzielle Psychologie verfolgt aber neben den rein theoretischen auch praktische Zwecke für Pädagogik, Rechtspflege usw. Damit ist sie direkt auf das Individuelle angewiesen. Die Wissenschaft des Arztes darf nicht beim Studium allgemeiner physiologischer Gesetze stehen bleiben, er muss den einzelnen Kranken zu beurteilen wissen, wobei ihm die allgemeinen Gesetze wohl behilflich sein können, aber den besten Teil muss seine Einzelkenntnis leisten. So muss der Pädagoge nicht bloss Pädagogik studieren, sondern auch seine einzelnen Schüler kennen lernen, um sie sachgemäss unterrichten und besonders um sie erziehen zu können.

Neben der generalisierenden Psychologie muss darum auch der individualisierenden Psychographie ein Platz eingeräumt werden. Dieselbe wurde bisher schon ausgiebig in der Biographie gepflegt und ebenso in der künstlerischen Darstellung von wirklichen oder erfundenen Charakteren. Hier tritt aber die Einheit der Persönlichkeit in den Vordergrund, während die Psychographie im engeren Sinne mehr die Einzelheiten der Persönlichkeit ins Auge fasst. Stern definiert:

„Unter ‚Psychographie' verstehen wir im Gegensatz zur Biographie diejenige Methode der Individualitätsforschung, welche nicht von der Einheit, sondern von der Mannigfaltigkeit der im Individuum vorhandenen Merkmale ausgeht und diese ausschliesslich oder vorwiegend nach psychologischen Gesichtspunkten ordnet". Ein „Psychogramm" ist die für irgend eine bestimmte Persönlichkeit X durchgeführte Anwendung der psychographischen Methode.

Die Psychographie umfasst ein weit ausgedehnteres Gebiet, als die Biographie. Diese behandelt bloss hervorragende Persönlichkeiten, jene aber alle, selbst minderwertige, wie Verbrecher, Psychopathen usw.

Die Psychographie steckt sich eine dreifache Aufgabe. Erstens sucht sie die Struktur der Individualität zu erforschen, die Art und Weise, wie die verschiedenen Merkmale sich an-, in- und übereinanderfügen. Zweitens will die Psychographie dem Biographen in die Hände arbeiten. Sie zeigt ihm Gesichtspunkte, die aus dem geschichtlichen Verlaufe nicht zu tage treten. Drittens kann sie praktischen Zwecken dienen. Sie zeigt dem Lehrer, Richter ein

nicht beobachtetes Merkmal durch ein anderes, das als Symptom von der Psychographie festgestellt ist.

Ein „psychographisches Schema" ist eine Liste, welche die Gesichtspunkte enthält, nach denen ein Psychogramm anzufertigen ist. Stern verlangt ein „Generalschema", das er definiert: „Eine nach übersichtlichen Einteilungsprinzipien geordnete Liste aller derjenigen Merkmale, die für die Erforschung von Individualitäten möglicherweise in Betracht kommen können, ohne Rücksicht auf apriorisch angenommene ‚Wesentlichkeit' und auf die besonderen Absichten der einzelnen Individualitätsuntersuchungen". Er selbst hat ein solches Schema für das „Institut für angewandte Psychologie" ausgearbeitet, und obgleich es noch sehr unvollständig war, hat es der Individualforschung doch schon sehr gute Dienste geleistet. Später hat er ein detaillierteres gegeben. Von Vorteil freilich ist es noch, Teilschemata zugrunde zu legen, wie das bei dem Psychogramm von dem Dramatiker Hoffmann Margis mit Erfolg versucht hat.

Dieses ist das vollständigste Psychogramm, das überhaupt bis jetzt geliefert worden ist. Alles, was von und über Hoffmann zu erreichen war, wurde herangezogen: seine Werke, Handschriften, Zeichnungen, Briefe, Tagebücher, Musikalien, Biographien und Urteile der Zeitgenossen. In diesem Vollbilde erscheint Hoffmann vielfach in neuem Lichte; es werden bisher übersehene psychische Eigenschaften einbezogen; es zeigt sich deutlich die Struktur der Individualität: das Spiel und Gegenspiel verschiedener Elemente und die auffallende Verträglichkeit sehr verschiedener Begabungen, von musikalischen, literarischen und zeichnerischen, auch tritt das Verhältnis von Naturell und Leistungen deutlich hervor.

Gleichen Bestrebungen entstammen die Psychogramme französischer Psychologen, welche Zeitgenossen zum Gegenstande haben. Toulouse hat Psychogramme von Zola und Poincaré entworfen, die aber noch auf einer tiefen Stufe der Forschung stehen. Das Verfahren ist ziemlich mechanisch, es werden die damals (am Ende des vorigen Jahrhunderts) gebräuchlichen Tests über Seh- und Hörschärfe, Farben-, Formen-, Zahlen-, Wort- und Satzgedächtnis, Reaktionszeiten und Assoziationen in Anwendung gebracht; dies alles hat aber wenig Beziehung zur genialen Anlage, die erforscht werden sollte. Ganz anders die Psychogramme, die Binet von hervorragenden Dramatikern und von dem jungen Maler Tade Styka entworfen hat. In einer feinsinnigen und eindringenden Analyse des Dramatikers Hervieu sucht er die „création littéraire" in ihren Bedingungen, Dispositionen und Aeusserungen darzulegen.

Am umfangreichsten sind die schon erwähnten Massenuntersuchungen der holländischen Psychologen Heymans und Wiersma, welche Psychogramme durchschnittlicher Menschen auf Grund einer sehr grossen Zahl von Vollpsychogrammen der einzelnen untersuchten Personen zu gewinnen suchen. Es liefen bei ihnen 2415 nach dem von ihnen entworfenen Schema gewonnene Psychogramme

ein; Eigenschaften wurden in den Zählkarten erfragt. Die Psychogramme verfolgten allgemeinere Ziele, z. B. Verhalten der beiden Geschlechter in psychischer Beziehung, Erblichkeit psychischer Eigenschaften [1]) Dafür mussten sie aber Psychogramme der einzelnen Individuen haben.

Verhältnismässig leicht sind psychographische Sprachstatistiken zu gewinnen, um so die Eigenart der Sprache eines Individuums zu charakterisieren. Dabei untersucht man den Umfang und die Verteilung des Wortschatzes, den Prosarhythmus, die Sprachmelodie, den Styl usw. So hat Lutoslawski die „Stylometrie" auf die Dialoge Platons angewandt, um deren chronologische Reihenfolge zu bestimmen: aus dem Vorkommen von gleichen Worten in zwei oder mehreren Dialogen deren Gleichzeitigkeit gefolgert.

Die Streitfrage, ob Bacon von Verulam der grosse Dramendichter „Shakespeare" sei, glaubt Mendelthal sprachstatistisch entscheiden zu können. Er zählte in den Dramen die zwei-, drei- und mehrbuchstabigen Worte, stellt deren Häufigkeiten durch eine Kurve dar, die bei Bacon einen andern Verlauf zeigt als bei Shakespeare.

Exakter sind die Teilpsychogramme, die auf sprachlichem Wege den Typus einer Person, ob auditiv oder visuell, darzutun suchen. So haben Kurt und Maria Groos die lyrischen Gedichte Schillers auf Ausdrücke, die der Farbenwelt und der Tonwelt entnommen sind, untersucht. Sie fanden, dass akustische Ausdrücke bei Schiller in relativ grosser Häufigkeit auftreten, weshalb sie aber bloss als Hypothese die Zugehörigkeit Schillers zum auditiven Typus annehmen.

Was R. Wagner anlangt, so fanden Ilse Netto und Marie Groos im Ring der Nibelungen: „1. Die Phantasie Wagners arbeitet im ‚Ring' stark mit optischen Phänomenen, während das Gebiet der Gehörserscheinungen nur eine mittelstarke Verwertung findet. 2. Im akustischen Gebiete ist das ‚Sprechen' bei Wagner (und Cornelius) viel stärker, die Rubrik der ‚nichtsinnlichen Geräusche' viel schwächer als in den bisher untersuchten Gedichten Goethes und Schillers vertreten" [2]).

Aus diesem Befunde ersieht man, wie zweifelhaft der Schluss von den Sprachmitteln auf auditiven oder visuellen Typus ist. Wagner gehört doch ganz sicher dem auditiven Typus an, und doch hat er mehr optische als akustische Worte. Es ist ja auch bekannt, dass der Mensch in seiner Alltagssprache sich natürlicher ausdrückt, als in seinen literarischen Werken; jene könnte besser als Grundlage für die Aufstellung eines Typus dienen, jedenfalls darf sie dabei nicht ausgeschlossen sein.

Die Bevorzugung von optischen oder akustischen Bildern wechselt auch im Laufe der Jahre, der Typus aber ist angeboren. So finden

[1]) Neuestens haben sie auf diesem statistischen Wege gefunden, dass mit einer jeden neuen Generation eine Verbesserung der psychischen Eigenschaften eintritt: Empfehlung der Ehe (Zeitschr. f. Psych. 1912 S. 1 ff.).

[2]) Archiv f. d. g. Psych. 1911 21. Bd. S. 401 ff.

K. und M. Groos: dass Schiller in seiner Jugend doppelt so viel optische Ausdrücke hat wie Goethe. Später sinkt die „Optik" merklich, während sie bei Goethe mit zunehmenden Jahren zunimmt. Bei beiden steigt mit dem Alter das Grün, sinkt das Rot; bei beiden mehren sich die Ausdrücke nach dem Hell hin.

Wir besitzen bereits eine Menge kasuistischer Psychogramme, oder doch Ansätze dazu, die weniger im Interesse der Wissenschaft als aus speziellen Bedürfnissen angefertigt werden, und es sind nicht ausgezeichnete Persönlichkeiten, ihre Objekte, sondern Spezialitäten, wie Verbrecher, verschiedene Arten von Irren, von mediumistischen Individuen, von ungewöhnlich begabten Menschen usw. Es sind freilich mehr Biographien, wie sie z. B. der „Neue Pitaval" für Verbrecher liefert. Flournoy hat sehr eingehende Schilderungen des bekannten, von ihm beobachteten Mediums geliefert, Schrenck-Notzing von perversen Geschlechtsmenschen. Besonders interessant sind die Psychogramme, die Mindersinnige selbst von ihrem Seelenleben geben, wie die Selbstbiographie von der taubblinden Helen Keller, und die von Fachpsychologen gelieferten Darstellungen derselben ausserordentlichen Persönlichkeit, wie von Stern, und von der ihr sehr verwandten Laura Bridgmann von Jerusalem.

Am auffallendsten ist die Begabung der Rechenkünstler; diese haben denn auch in hervorragender Weise die Aufmerksamkeit der Psychologen auf sich gezogen: von ihnen besitzen wir die meisten Psychogramme. Binet hat eine Psychologie der berühmten Rechenkünstler (zugleich von virtuosen blinden Schachspielern) Inaudi und Diamanti geschrieben, wobei sich recht auffällig der Unterschied zwischen auditivem und visuellem Typus ergab. G. E. Müller hat eingehend den deutschen Rechenkünstler Rückle analysiert und eine Theorie vom Vorstellungsleben darauf aufgebaut. Eine lange Liste von bekannt gewordenen Rechenkünstlern gaben Syripture und Mitchell und leiten daraus ein (Teil-)Psychogramm solcher Wundermenschen ab.

Viel häufiger als die Wundermenschen sind die Wunderkinder, von denen viele eben nur durch Frühreife sich hervortun, nicht durch dauernde ausserordentliche Begabung. Von ihnen besitzen wir denn auch ziemlich eingehende Beschreibungen. So von dem in elf Sprachen dichtenden Mädchen Elisabeth Kulmann (von Thomson), von einem ungarischen siebenjährigen Komponisten (von Revecz) usw.

Auch die unternormalen Kinder haben vielfache Beachtung gefunden, aber am fleissigsten sind bis jetzt die gewöhnlichen normalen Kinder systematisch beobachtet und beschrieben worden. Es existiert bereits eine reichhaltige Literatur über die Psychologie des Kindes, zu der in hervorragender Weise gerade Stern beigesteuert hat. Wir haben über dieselbe jeweilig im ‚Phil. Jahrb.' eingehend referiert.

Vaihingers „Philosophie des Als Ob".

Von Universitäts-Professor Dr. W. Switalski in Braunsberg (Ostpr.).

Die Philosophie der Gegenwart ist in zwei Lager gespalten: Auf der einen Seite gewinnt die Ueberzeugung, dass ein fruchtbares Philosophieren ohne Anerkennung letzter, unverrückbar fester, apriorischer Elemente unmöglich ist, vor allem seit den epochemachenden Untersuchungen Husserls immer zahlreichere Vertreter; anderseits sind aber die Anhänger der positivistischen und psychologistischen Richtung noch keineswegs gewillt, vor der „reinen Logik" das Feld zu räumen; der anglo-amerikanische Pragmatismus schien ja der empiristischen Denkweise neue brauchbare Waffen zu liefern. Eine eigentümliche Sonderstellung nimmt der Neukantianismus der Marburger Schule ein. Energisch betont er die Notwendigkeit apriorischer, konstruktiver Prinzipien, aber, indem er ihre Feststellung von dem steten Flusse des Bewusstseinslebens abhängig macht, nähert er sich doch dem Relativismus der Erfahrungsphilosophie.

I.

Von neuem entbrennt nun der Streit zwischen den beiden Lagern durch das gross angelegte Werk des bekannten Kantinterpreten Vaihinger, das als stolze Devise auf dem Titelblatt das Urteil F. A. Langes über die in ihm enthaltenen Untersuchungen zeigt: „Ich bin überzeugt, dass der hier hervorgehobene Punkt einmal ein Eckstein der philosophischen Erkenntnistheorie werden wird". Von Anhängern des Psychologismus auf das freudigste begrüsst (vgl. z. B. W. Jerusalem in „Zukunft" 25. Mai 1912, Julius Schultz in „Kantstudien" XVII Heft 1 und 2 S. 85 ff.) findet es auf der Gegenseite eine ebenso entschiedene, zum Teil ironische Ablehnung (Ferd. Jakob Schmidt in „Preuss. Jahrb." Dezember 1911, April 1912), während objektivere Beurteiler eine zum mindesten reservierte Haltung unter Hervorhebung gewichtiger kritischer Bedenken einnehmen (Kurt Sternberg in „Kantstudien" XVI Heft 2 und 3 S. 328—338; vgl. auch die sachliche, im wesentlichen ablehnende Stellungnahme M. Ettlingers im „Hochland" November 1911 S. 243 f.).

[1]) Die Philosophie des Als Ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche. Herausgegeben von H. Vaihinger. Berlin 1911. Reuther & Reichard. gr. 8°. XXXV und 804 S. geh. 16 ℳ, geb. 18 ℳ

Das Werk hat eine eigentümliche Geschichte: Der erste und zweite Teil ist in den Jahren 1876—78 im Manuskript fertiggestellt, und auch der dritte, historische Teil basiert (mit Ausnahme zweier kleinerer Abschnitte, die Kant und Nietzsche betreffen) der Sache nach vollständig auf Kollektaneen, die aus den Jahren 1875—78 stammen (V). So erklärt es sich, dass der Verfasser dieses Werkes, als er nach mehr als dreissig Jahren (im Jahre 1911) seine Veröffentlichung unternahm, sich nur als „Herausgeber“ bezeichnen wollte. Der inzwischen ergraute Autor, der an dem Werke seiner Jugend im wesentlichen nur redaktionelle Aenderungen vornahm, will damit andeuten, dass es einer entschwundenen Periode seiner Geistesentwicklung entstammt, so sehr er auch in den Grundzügen durchaus mit den im Werke gemachten Aufstellungen auch jetzt noch sich einverstanden erklärt, denn „ein philosophisches Werk, das nach dreissig Jahren veraltet ist, ist überhaupt nicht philosophisch im prägnanten Sinne des Wortes“ (VI).

Den Anlass zur Herausgabe des Werkes gab die Beobachtung, dass seit den achtziger Jahren immer entschiedener Strömungen in der philosophischen Denkbewegung sich geltend machten, die den in ihm behandelten Problemen und ihrer Lösung in mehr als einer Hinsicht verwandt sind. Der Verfasser nennt selbst diese Strömungen (IX f.): es ist zunächst der Voluntarismus, wie wir ihn einerseits bei Paulsen und Wundt und andererseits in engerem Anschluss an Fichte bei Eucken bzw. bei Windelband und Rickert vorfinden. An zweiter Stelle führt er die biologische Erkenntnistheorie eines Mach und Avenarius an. Hierzu kommt die Philosophie von Friedrich Nietzsche und die neueste Moderichtung, der Pragmatismus. Das sind die vier wichtigen Momente, welche heute — nach der Auffassung des Autors — das Verständnis seines Werkes erleichtern, „ja seine Einführung überhaupt wohl erst ermöglichen, Momente, die damals im Jahre 1877 noch völlig fehlten“ (IX).

Das Problem, das den Verfasser beschäftigt, formuliert er selbst kurz und prägnant: „Wie kommt es, dass wir mit bewusst falschen Vorstellungen doch Richtiges erreichen?“ (VII). Den Anstoss zu der Beschäftigung mit diesem logischen Problem gab ursprünglich „eine mehr stilistische Beobachtung“. „Philologische Studien“, so äussert sich der Verfasser in der ursprünglichen, im Werke nicht mit abgedruckten Vorrede (vgl. Kantstudien XVI Heft 1 S. 109), „hatten mich auf die Notwendigkeit geführt, dem logischen Werte der Partikeln besonders nachzuforschen: und unter den Partikeln reizten insbesondere die zusammengesetzten die Aufmerksamkeit, vornehmlich die Partikelverbindung »**als ob**« oder »**wie wenn**« war mir bei der Lektüre häufig aufgestossen“. „Bei dem eingehenden Studium der Mathematik, der Mechanik und der Philosophie und insbesondere derjenigen Kants fand ich jene Partikelverbindung häufig angewendet“. Die Fiktion als methodologisches Prinzip tritt auf diese Weise

dem Verfasser entgegen und regt ihn zu weiterem Nachdenken an. Die „logische Theorie der Fiktionen", die hieraus im Geiste des Verfassers entstand, verdankt nach seiner eigenen Angabe mannigfache Anregung und Bestätigung den Ausführungen Langes in seiner „Geschichte des Materialismus" (a. a. O.) und Lotzes geistvollen Bemerkungen über das Verhältnis von Fiktion und Hypothese (vgl. VIII). Seine Untersuchung nennt er in seinem ersten Vorwort direkt einen „Versuch, die Forschungen in der Psychologie, insbesondere Steinthals psychologische Gesichtspunkte mit den logischen Untersuchungen eines Lotze und Sigwart zu verschmelzen und besonders auf die erkenntnistheoretischen Fragen anzuwenden" (a. a. O. 112).

Wie aktuell die Darlegungen Vaihingers sind, ersehen wir aus der von ihm selbst gegebenen Uebersicht über parallele Erscheinungen in der modernen philosophischen Literatur (XI ff.): Namen von gutem Klang, so z. B. Laas, Dilthey, Wundt, Meinong, H. Maier, Cornelius, Baldwin u. a., treten uns hier entgegen. Auf dem Gebiet der naturwissenschaftlichen Erkenntniskritik (Lipps, P. Volkmann, Poincaré, Enriquez a. a.), der Mathematik (Couturat, Russell, F. Klein), der Aesthetik (K. Lange, Groos u. a.), der Ethik (Marchesini, Simmel), der Religionsphilosophie und Metaphysik (Paulsen, Lipsius, Bergson, der Symbolo-Fideismus von Sabatier und der mit ihm zusammenhängende Modernismus usf.), und in den neueren Interpretationen der Kantischen Ideenlehre (Görland, B. Bauch, O. Ewald, Simmel u. a.) erblickt er geistesverwandte Bestrebungen. Vaihinger ist der Ueberzeugung, dass seine „Philosophie des Als Ob", die nach seiner Ansicht die richtig verstandene Doktrin Kants im modernen Gewande bietet, als Konzentrationspunkt für alle genannten Tendenzen dienen kann (XIV, XV). Mit einer unserer Meinung nach bemerkenswerten Anpassung an die neu-idealistische, auf Fichte, Schelling und Hegel zurückführende Strömung der Gegenwart nennt er seine Stellungnahme zu den philosophischen Problemen nicht mehr, wie im ursprünglichen Vorwort (a. a. O. 112), einfach „kritischen Positivismus", er bezeichnet sie jetzt in etwas paradoxer Weise als „idealistischen Positivismus" (XIV): „denn", so fügt er zur Erklärung bei, „sie erkennt ja eben (neben aller Mahnung zur kritischen Auslese) den hohen ästhetischen und ethischen Werth der religiösen Fiktionen an und tritt für deren Aufrechterhaltung mit Entschiedenheit ein".

Man darf somit gespannt sein, den eigentlichen Lehrgehalt dieses Systems genauer kennen zu lernen.

II.

Charakteristisch für die Untersuchungsmethode Vaihingers ist die uneingeschränkte Anwendung der biologischen Auffassungsweise auf die Durchforschung der logischen Probleme. Er betont mit Recht (9): „Wenn

man als Zweck des Denkens die Erkenntnis („Theorie“) ansieht, so wird man die logischen Funktionen ganz anders betrachten, als wenn der Zweck des Denkens und Erkennens schliesslich ins Praktische gesetzt wird“. Er selbst entscheidet sich nun für das zweite Glied dieser Alternative: Wie die physiologischen Vorgänge, wie ferner „die Vorstellungsbewegung ... in ihrer stetigen Abänderung in hohem Grade die Anforderung der Zweckmässigkeit“ (2) erfüllt, so gehören auch die Denkprozesse zu den organischen Bildungsvorgängen. „Die Psyche ist ... eine organische Gestaltungskraft (Steinthal), welche das Aufgenommene selbständig zweckmässig verändert und ebenso sehr das Fremde sich anpasst, wie sie sich selbst dem Neuen anzupassen vermag“ (a. a. O.). „So ist (auch) die logische Funktion eine Tätigkeit, welche ihren Zweck passend erfüllt und zur Erfüllung dieses Zweckes sich den Verhältnissen und den Gegenständen zu akkommodieren, zu adaptieren versteht“ (4). Der Zweck der Denkfunktion besteht aber in der Aufgabe, aus den gegebenen „Empfindungsverbänden“ „ein solches Weltbild“ zu produzieren, „dass nach diesem das objektive Geschehen berechnet und unser handelndes Eingreifen in den Gang der Geschehnisse erfolgreich ausgeführt werden könne“ (5). Das Denken findet also seine Bestimmung „in der Verarbeitung und Vermittelung des Empfindungsmaterials zur Erreichung eines reicheren und volleren Empfindungslebens“ (8). All die „kunstreichen Hilfsmittel“ und „verwickelten Prozesse“, deren das entwickelte Denken sich bedient, entstehen „nur durch die ungemein sinnreiche Modifikation und Spezifikation (einiger) weniger Grundtypen und Grundgesetze, die sich, teils gedrängt durch die äusseren Voraussetzungen und Umstände, teils getrieben durch immanente Entwicklungskeime, zu jenem reichen, unendlichen Wissenssysteme entfalten, auf das der Mensch so stolz ist“ (9). „Die eigentlichen Grundprozesse verlaufen (aber) in dem Dunkel des Unbewussten“. „Es handelt sich (also) für die Logik darum, die dunkel und unbewusst arbeitende Tätigkeit des Denkens zu beleuchten“ (10). „Die eigentliche Kunst des Denkens ist, das Sein auf ganz anderen Wegen zu erreichen, als diejenigen sind, welche das Sein selbst einschlägt“ (11, vgl. Lotze). „Vom Standpunkt des objektiven Geschehens aus betrachtet, sind die Operationen des Denkens oft recht verschlungen und erscheinen sogar oft als unzweckmässig, ja, sie sind es nicht selten auch; ... gerade darin bewährt sich die organische Natur der logischen Funktion, dass sie immer zweckmässiger, eleganter, sparsamer reagiert“ (a. a. O., vgl. Avenarius). „Die Wege des Denkens“ dürfen also nicht „für Abbilder der realen Verhältnisse selbst“ genommen werden, aber ihre „Zweckmässigkeit manifestiert sich darin, „dass die logischen Funktionen, wenn sie nach ihren eigenen Gesetzen arbeiten, schliesslich doch immer wieder mit dem Sein zusammentreffen“ (12).

Wichtig für das nähere Verständnis dieser „Wege des Denkens" ist nun die Unterscheidung der „Kunstregeln" und der „Kunstgriffe" des Denkens: „Kunstregeln sind das Zusammen aller jener technischen Operationen, vermöge welcher eine Tätigkeit ihren Zweck, wenn auch mehr oder weniger verwickelt, so doch direkt zu erreichen weiss, und welche aus der Natur jener Tätigkeit und der sie reizenden Umstände unmittelbar folgen". „Kunstgriffe aber sind solche Operationen, welche, einen fast geheimnisvollen Charakter an sich tragend, auf eine mehr oder weniger paradoxe Weise dem gewöhnlichen Verfahren widersprechen" und dabei „Schwierigkeiten, welche das bezügliche Material der betreffenden Tätigkeit in den Weg wirft, indirekt zu umgehen wissen" (17). Die „Fiktionen" sind nun solche „Kunstgriffe", sie sind „Hilfsbegriffe und Hilfsoperationen des Denkens" (18). „Die Fiktionen sind psychische Gebilde. Aus sich selbst spinnt die Psyche diese Hilfsmittel heraus; denn die Seele ist erfinderisch: den Schatz an Hilfsmitteln, der in ihr selbst liegt, entdeckt sie, gezwungen von der Not, gereizt von der Aussenwelt" (18 f.).

„Als allgemeiner Typus der Fiktion" ist „die Formierung solcher Vorstellungsgebilde" zu nennen, „welche in der Wirklichkeit keinen Vertreter finden" (24). Von den eigentlichen Fiktionen, „welche nicht nur der Wirklichkeit widersprechen, sondern auch in sich selbst widerspruchsvoll sind", sind nun aber die „Halbfiktionen" zu unterscheiden, „Vorstellungsgebilde, welche nur der gegebenen Wirklichkeit widersprechen, resp. von ihr abweichen, ohne schon in sich selbst widerspruchsvoll zu sein" (24). Zu den ersteren rechnet Vaihinger den Begriff des Atoms, des Dinges an sich u. ä., während er als Beispiel der letzteren die künstliche Einteilung anführt. „Das Denken beginnt zuerst mit leichteren Abweichungen von der Wirklichkeit (Halbfiktionen), um zuletzt, immer kühner geworden, mit solchen Vorstellungsgebilden zu operieren, welche nicht mehr bloss dem Gegebenen widersprechen, sondern auch in sich selbst widerspruchsvoll sind". Beide Arten sind also nicht streng geschieden, sondern durch allmähliche Uebergänge verbunden (a. a. O., vgl. 123).

Der Begriff der „Fiktion", in dem „das freigestaltende Moment" „das hervorstechendste Merkmal" (129) ist, ist aber noch nicht eindeutig genug festgestellt: es gilt, die wissenschaftliche Fiktion von anderen, besonders von den ästhetisch-praktischen Erdichtungen abzugrenzen (129 f.). Vaihinger schlägt vor, den Namen „Fiktion" für den wissenschaftlichen Kunstgriff zu reservieren und darunter „jede bewusste, zweckmässige, aber falsche Annahme" (130) zu verstehen. Bei allen Erdichtungen ist „die Apperzeption einer Wahrnehmung durch ein Analoges das Grundmotiv" (130, vgl. Steinthal). Die ursprünglichsten Fiktionen oder, wie Vaihinger sie nennen will, „Figmente" sind nun die mythologischen „Gebilde, welche aus empirischen Elementen frei zusammengesetzt sind". Von den eigentlichen „Fiktionen" scheidet sie der Mangel jeder Zweckbestimmung

hinsichtlich einer genaueren Anpassung an die Wirklichkeit. Dasselbe gilt von den „ästhetischen Fiktionen“ (131 f.), die aber insofern mit den wissenschaftlichen sich vergleichen lassen, als beide „nicht Selbstzweck, sondern Mittel zur Erreichung höherer Zwecke“ sind. Ueber die Auswahl der „guten“ Fiktionen entscheidet in der Aesthetik „der gute Geschmack“, in der Wissenschaft „der logische Takt“ (132 vgl. 134 f.). „Diejenige Vorstellung ist »wahr«, welche den Zweck alles Denkens am besten erfüllt, nämlich das Objektive zu berechnen, zu begreifen. Diejenige ästhetische Fiktion ist »schön«, welche den Zweck des Dichtens, nämlich ästhetische Empfindungen zu erwecken, am besten erfüllt“ (136). Besonders wertvoll ist die Abweisung des „reinen Positivismus“, die Vaihinger in diesem Zusammenhange bietet: „Nur die stumme Anschauung, die schweigende Beobachtung z. B. eines Registrierapparates oder eines sonstigen Instrumentes oder Vorganges ist reiner Positivismus“ (139). „Selbst der nüchternste Beobachter in der Wissenschaft, der vollendete Positivist, kommt nicht ohne Fiktionen aus; „denn selbst das geringste, nüchternste Urteil (ist) nicht ohne Kategorien möglich — und dies sind schon Fiktionen“ (138). — Wie übrigens die wissenschaftliche Fiktion mit der „willkürlichen Annahme“ nicht zusammenfällt (vgl. auch 140), so ist sie auch von Begriffen, wie „Irrtum“ und „Lüge“, zu trennen, sofern man darunter „überflüssige und unzweckmässige“ (141) oder „unerlaubte“ (142) Gebilde versteht. Allerdings sind diese Begriffe nach Vaihinger unter einander nahe verwandt, so dass er nicht nur behauptet, das höhere Leben beruhe auf edlen Täuschungen, sondern geradezu das paradoxe Urteil fällt, „dass Wahrheit nur der zweckmässigste Irrtum sei“ (143; vgl. 192).

Noch gilt es, „Fiktion“ von „Hypothese“ abzugrenzen (143 ff.). Beide sehen sich äusserlich sehr ähnlich, aber, während die Hypothese „stets auf die Wirklichkeit geht“, während sie „als wahr, als wirklich, als realer Ausdruck eines Realen“ nachgewiesen werden will (144), beurteilen wir die Fiktion nach ihrer Zweckmässigkeit (144 Anm.). „Hypothese und Fiktion sind nicht etwa graduell verschieden, sie sind qualitativ anderer Natur“ (147). Die Hypothese soll verifiziert werden, die Fiktion dagegen, „soweit wir sie als provisorisches Hilfsgebilde bezeichnet haben, soll im Laufe der Zeit wegfallen und der wirklichen Bestimmung Platz machen, soweit sie aber echte Fiktion ist, soll sie wenigstens logisch ausfallen, sobald sie ihre Dienste getan hat“ (147; vgl. 127, 172). Die Fiktion kann man „mit einem Balkengerüste vergleichen, das nach vollendetem Bau wieder abgebrochen wird, die Hypothese dagegen mit dem Balkengerüste, welches in dem Bau selbst mit verwertet wird als integrierender Teil des Baues“ (148 Anm.). „Die Hypothese ist also ein Resultat des Denkens, die Fiktion ein Mittel und eine Methode desselben“ (149). „Die Hypothese will entdecken, die Fiktion erfinden“ (a. a. O.). „Der Verifizierung der Hypothese entspricht die Justifi-

zierung der Fiktion" (150; vgl. 610). Trotz dieser Häufung prägnanter Unterschiede gesteht freilich der Verfasser, dass eine Scheidung in concreto sehr schwierig ist. Die Grenzen beider spielen eben in einander. „Was heute Hypothese ist, kann morgen Fiktion sein; ja was dem einen Fiktion ist, kann dem andern Hypothese sein" (153; vgl. auch 603—612).

Die sprachliche Ausdrucksform der Fiktion wird für gewöhnlich durch die Partikel „als ob" oder „wie wenn" (lat.: quasi, sicut; engl.: as if; franz.: comme si, que si; griech.: ὡς εἰ (ὡσεί), ὡς εἴτε [Druckfehler: ὡς εἰ) eingeleitet (155). „Der psychische Vorgang (des damit bezeichneten) Gleichnisses besteht nach Steinthal darin, dass eine Anschauung durch ein Verhältnis apperzipiert wird, nicht durch den Inhalt einer Vorstellungsgruppe also, sondern nur durch die Form derselben" (a. a. O.). Steinthal übersieht aber, wie Vaihinger hinzufügt (157), dass sich Fiktionen auf vergleichende Apperzeptionen zurückführen lassen, d. h. dass Komparativgruppen neu geschaffen werden (155 f.): „Wenn nämlich die vergleichende Apperzeption nicht direkt möglich ist, weil die Kluft zwischen der Apperzeptionsmasse und dem zu Apperzipierenden zu gross ist, so wird ein Mittelbegriff formiert; indem dieser Mittelbegriff die beiden widersprechenden Elemente, von der Apperzeptionsform ein Element (beim Atom z. B. Unteilbarkeit des unendlich Kleinen) und von der zu apperzipierenden Vorstellung das entgegengesetzte (beim Atom: ins Unendliche teilbare Ausdehnung) in sich vereinigt, kann er die Vermittelung ermöglichen, indem dann das zu Apperzipierende zuerst von dem Mittelbegriff und dieser Mittelbegriff selbst dann erst von der ersten Apperzeptionsform apperzipiert wird" (157). „Schliesslich kommen alle Fiktionen auf versuchte Vergleiche hinaus" (a. a. O.). „Demnach ist die Vergleichung und schliesslich die Verschmelzung des Gleichen in der Seele das eigentliche psychologische Prinzip der Logik und Erkenntnistheorie" (158). Aber die Vergleichung ist bei der Fiktion ganz eigener Art: sie ist weder reale Analogie, noch auch ein blosser Tropus (162): Die Fiktion setzt eine an sich unmögliche Bedingung und fügt die Forderung bei, trotzdem „die Annahme formal aufrecht zu erhalten" (163; z. B. „die Materie muss so betrachtet werden, wie sie zu behandeln wäre, wenn sie aus Atomen bestehen würde" [a. a O.]). Als Hypothese würde dieselbe Annahme in eine andere Form zu kleiden sein, etwa so (166): „Nur unter der Voraussetzung, dass und wenn es Atome gibt, ist die empirische Erscheinung der Phänomene erklärbar" (zum Sinn der Als-ob-Betrachtung vgl. auch 578—591).

Eine „Aufzählung und Einteilung der wissenschaftlichen Fiktionen" zeigt uns nun, wie weit verbreitet, ja geradezu das ganze Denken durchdringend die Anwendung dieses Hilfsmittels nach Vaihinger ist (25—123, 328—578). Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, alle einzelnen

„Fiktionen“ aufzuzählen. Wir beschränken uns vielmehr darauf, die Gedankengänge hervorzuheben, die entweder unsere Zustimmung oder unseren Widerspruch besonders herausfordern. Da werden wir zuerst uneingeschränkt die Bemerkung billigen können, dass „die ideale Isolierung und Spaltung des Gegebenen, die diskursive Trennung desselben in verschiedene Seiten einer der am meisten angewandten Kunstgriffe des Denkens“ ist (34). „Wo wir nicht die Gesamtheit der Verhältnisse (bei der „oft unendlich komplizierten Verflochtenheit der Wirklichkeit“ 341) übersehen können, abstrahieren wir von einem Teile freiwillig; wenn wir das Gesamtergebnis vieler gleichzeitiger Ursachen nicht zu berechnen im stande sind, lassen wir einige weg und vereinfachen das Problem“ (343). Diese „neglektive oder abstraktive Methode“ veranschaulicht er an einem „Standardbeispiel“ (29; vgl. 343 f.), nämlich an der „Art und Weise, auf welche Adam Smith die Nationalökonomie begründete“. „Mit sicherem Takte griff er die Hauptsache heraus, nämlich den Egoismus, und formulierte seine Annahme so, dass alle menschlichen Handlungen . . . so betrachtet werden können, als ob ihr treibendes Motiv einzig und allein der Egoismus wäre“. Vaihinger unterlässt es aber auch nicht, das Gebiet zu nennen, auf dem die genannte Methode die fruchtbarsten Ergebnisse gezeitigt hat: ich meine die theoretische Mechanik. „Gerade in der Berechnung der mechanischen Verhältnisse der Körper werden zur leichteren Ausführung dieser Berechnungen Nebenursachen vernachlässigt und die ganze mechanische Bewegung usw. betrachtet, als ob sie nur von jenen abstrakten Faktoren abhinge“ (30 f.).

Der Nominalismus, dem der Verfasser als Positivist huldigt, zeigt sich naturgemäss deutlich bei der Betrachtung der abstrakten Begriffe und der Allgemeinbegriffe (vgl. „Summatorische Fiktionen“ 53 f., 399—417: „Methode der abstrakten Verallgemeinerung“ 76—79, 383—398): Die Allgemeinbegriffe sind „rein summatorische Fiktionen, d. h. Ausdrücke, in denen eine Summe von Phänomenen nach ihren Hauptzügen zusammengefasst wird“. „Die begrenzende Macht für den oft unbestimmten Umkreis und Inhalt des allgemeinen Begriffs ist der Gestalttypus, der den einheitlichen Charakter vieler Wahrnehmungen ausmacht. Dieser einheitliche Charakter liegt in den Wahrnehmungen selbst und bewirkt eben die psychomechanische Verflechtung und Assoziation der Vorstellungen“ (400). Der Zweck des Allgemeinbegriffes, von dem Vaihinger die Allgemeinvorstellung nicht scharf genug trennt (400 f.), beruht in der Ermöglichung des Klassifizierens, Ordnens, Begreifens, Beweisens und Schliessens (401, Steinthal). So hat diese reine Fiktion doch eine „positiv-praktische Berechtigung“ (401 Anm.). „Man kann die Allgemeinbegriffe Gleichheitszentren nennen, welche die logische Bewegung der Vorstellungen regulieren“ (407). „Die Allgemeinbegriffe und Allgemeingesetze spielen also nur eine dienende Rolle. Wie der Hebel weggelegt wird, wenn er seine Arbeit

getan hat, so tritt das Allgemeine auf die Seite, nachdem es zur Bestimmung des Einzelnen gedient hat" (408). Zu diesen „summatorischen Fiktionen" gehört nun aber nach Vaihinger auch „der Begriff eines Dinges . . ., und die Redeweise, dass das Ding eine Eigenschaft habe, beruht auf der Hilfsvorstellung, als ob dieses Zusammen noch etwas ausser und neben den Eigenschaften wäre, wie die Gattung noch als etwas ausser und neben der Vielheit der Einzeldinge Existierendes gedacht wird" (412: „Abbreviatur vermittelst Hilfsworten").

Auch die abstrakten Begriffe, die übrigens von den Allgemeinbegriffen wenigstens theoretisch scharf zu sondern sind (399, 2: „Isolation" und „Generalisation"), sind „Fiktionen": „Die abstrakten Begriffe sind . . . Partialbegriffe, welche von ihrem Ganzen losgerissen sind" (384). „Der Fehler aller Scholastik besteht darin, dass sie aus diesen Fiktionen selbständige Wesen macht" (386). „Man verwechselt Faktum und Fiktum, . . . man nimmt das Instrument für die Sache, zu deren Bearbeitung es dient" (394). „Einer der genialsten Kunstgriffe des Denkers" (Denkens?) ist die „Methode der abstrakten Verallgemeinerung" (78), durch deren Anwendung „das Bestehende, Einzelne allgemein genommen als Spezialfall vieler anderer Möglichkeiten" gedacht wird (als Beispiele mögen Begriffe wie der „n-dimensionale Raum", das „Bewusstsein überhaupt" dienen). Eng verwandt damit ist das Verfahren, das Vaihinger (meines Erachtens missverständlich) „die Methode der unberechtigten Uebertragung" nennt (80): Er versteht darunter Kunstgriffe, wie sie die Mathematik vorzugsweise verwendet. Subsumtion des Krummen unter das Gerade, des Kreises unter die Ellipsenformel, Anwendung des Infinitesimalbegriffs zur rechnerischen Bewältigung des Stetigen usw. (80—86, 451—571).

Die soeben berührten mathematischen Kunstgriffe bahnen uns den Weg zum Verständnis der „juristischen Fiktionen" (46—49): Beide sind „reine Produkte einer freischaffenden Tätigkeit des menschlichen Geistes" (70; vgl. 47). „In der fictio juris wird etwas Nicht-Geschehenes als geschehen oder umgekehrt betrachtet oder wird ein Fall unter ein analoges Verhältnis gebracht in einer Weise, die der Wirklichkeit schroff widerspricht" (48).

In die modernsten Gedankenkämpfe und zugleich in das Zentrum der Denkweise Vaihingers werden wir bei Betrachtung der „symbolischen Fiktionen" (39—46) hineinversetzt. Das Apperzeptionsmittel der „symbolischen" Fiktion ist ebenfalls die Analogie. Mythologie und Poesie sind die Gebiete, auf denen sie besonders Anwendung findet. Die Auffassung der religiösen Lehren als reine Symbole geht, wie bekannt, auf Kant zurück. Vaihingers Verdienst ist es, erschöpfende Quellenbelege für den religiösen Symbolismus Kants beigebracht zu haben (vgl. u. a. 638, 641, 647—655, 683 ff., 689 ff., 710, 734 f.) Instruktiv ist auch die „Nachlese aus Kants Briefen, Vorlesungen und nachgelassenen Papieren" (711 ff.). Als eifrigen Verfechter des Symbolismus in der Religion und damit als Fort-

setzer von Kants echter Lehre nennt Vaihinger Forberg, dessen in dieser Frage grundlegender Aufsatz über die „Entwicklung des Begriffs der Religion“ in der Philosophiegeschichte bisher nicht hinreichend gewürdigt wurde (736–753). Von Forberg und von Fichte zugleich ist Schleiermacher beeinflusst (753; vgl. 40 f.), von dem freilich wie von den übrigen symbolistischen Theologen (De Wette, Biedermann, Lipsius) die Grenze zwischen religiösen „Fiktionen“ und „Hypothesen“ nicht genügend beachtet wird. Ganz in die Bahnen der reinen „Fiktionen“ lenkt dagegen F. A. Langes „Standpunkt des Ideals“ ein (755 ff.), dessen für die gesamte Fiktionstheorie charakteristische Ansicht der Verfasser im allgemeinen zustimmend ausführlich darlegt (755–771; vgl. auch das über Nietzsche Gesagte: 788–790). Wie für die symbolistische Religionsphilosophie Gott nicht „Vater“ der Menschen, sondern nur so zu betrachten ist, „als ob er es wäre“ (41), so ist für diese Denker auch die Metaphysik überhaupt „Metabolik, Hyperbolik, Metaphorik“ (42). Ja, das gesamte Erkennen, insofern es nur an der Hand „analogischer Apperzeptionen“ erreicht wird, ist eigentlich nur „symbolisches“ Vorstellen (42 f.). Allerdings unterscheidet Vaihinger zwischen „realen“ und „bloss fiktiven“ Analogien (45), doch im Rahmen seiner Gesamtauffassung besteht diese Sonderung schwerlich zu Recht (vgl. z. B. 88–90). — Wie alle Fiktionen, so haben auch die symbolischen praktische Bedeutung: so die „Fiktion“ der Freiheit, der Unsterblichkeit und des höchsten Ideals (59—69) als „fiktive Grundlagen der Sittlichkeit“, so der Begriff des „Unendlichen“ als Hilfsgebilde der Forschung (87 ff.), so endlich auch der Begriff des „Absoluten“ (114–116): „Auf dem Standpunkt des kritischen Positivismus gibt es also kein Absolutes, kein Ding an sich, kein Subjekt, kein Objekt; es bleiben einzig und allein die Empfindungen übrig, welche da sind, welche gegeben sind, aus denen die ganze subjektive Welt aufgebaut ist in ihrer Scheidung physischer und psychischer Komplexe“.

Wir sind damit bereits bei den erkenntnistheoretischen Konsequenzen der „Fiktionstheorie“ angelangt. Vaihinger widmet ihnen einen besonderen Abschnitt: „Aus dem Chaos der Empfindungen tritt die geschiedene Anschauung hervor“. „Die Anschauung ist schon ein durch die psychische Attraktion der Elemente zu Stande gekommener Verband von Empfindungserkenntnissen“ (286). „Wenn die Psyche das ihr dargebotene Material der Empfindungen, also die ihr einzig und allein gegebene Grundlage mit Hilfe der logischen Formen verarbeitet, wenn sie das Empfundene sichtet und von dem gegebenen Empfindungsmaterial gemäss jenen logischen Funktionen geradezu Teile wegschneidet und andererseits zu dem unmittelbar Gegebenen subjektive Zusätze beimischt — und eben in diesen Operationen besteht der Erkenntnisprozess —, so entfernt sie sich von der ihr gegebenen Wirklichkeit“ (287). Hier setzt die Frage ein: „Wie kommt es, dass — trotzdem wir im Denken mit einer verfälschten Wirklichkeit

rechnen — doch das praktische Resultat sich als richtig erweist" (289)? „Die richtige (kritische) Stimmung, welche wir den logischen Funktionen und ihren Produkten entgegenbringen sollen" (293), wird in uns durch die Erwägung hervorgebracht, dass „das Denken und die logische Funktion nicht der Mittelpunkt (ist), in dem die Radien der Welt zusammenlaufen", dass vielmehr die logische Funktion „im Haushalte der Natur (nur) eine bescheidene Rolle (spielt)" (292). „Der wahre Kritizismus oder logische Positivismus geht vorurteilsfrei und kalt an die Untersuchung des Denkinstrumentes" (295). Er ist gewöhnt, „in den Denkgebilden zunächst nur subjektive Produkte zu sehen" (a. a. O.) und „fordert für die Annahme der Realität eines jeden Denkgebildes und jeder logischen Bildungsform einen speziellen Beweis" (296). Von diesem „allein gültigen und brauchbaren Grundsatze" aus erscheint nun „die Differenzierung des Empfindungschaos in Dinge und Eigenschaften", in „Ganzes und Teile" (wie überhaupt alle kategoriale Einordnung) als „rein subjektive Tat" (297). Nur die Kategorie der Zeit scheint eine Ausnahme zu machen, denn wir hören (298): „Gegeben sind der Seele ausser dem Material der Empfindungen als solcher noch die Zeitverhältnisse, in welcher (welchen?) sie in dieselbe eintreten". „Mit der blossen Einfügung, Subsumtion der Empfindungen unter die Kategorien (ist) noch gar keine Erkenntnis gewonnen" (302). Die Kategorien haben als „Mittel zu praktischem Handeln sehr hohen Wert", aber keinen „eigentlich wissenschaftlichen Erkenntniswert" (303). Die Erkenntnis ist „gewissermassen nur das Abfallprodukt der logischen Funktion" (307). „Die Kategorien sind nichts als bequeme Hilfsmittel, um die Empfindungsmassen zu bewältigen". „Begreifen ist ein aus der empirischen Umsetzung der Empfindung in Kategorien uns wohlbekanntes Lustgefühl". „Der Wunsch, die Welt zu begreifen, ist nicht bloss ein unerfüllbarer, er ist auch ein törichter Wunsch" (310). „Die Welt selbst (ist) nicht begreiflich, nur wissbar" (311). Unter „Wissen" der Welt versteht dabei Vaihinger im Sinne des Positivismus das Herausschälen des Gegebenen in seiner „nackten Reinheit, mit Zerstörung aller subjektiven Auffassungsformen und Zutaten und mit bewusster Erkenntnis der Fiktionen als Fiktionen d. h. als notwendiger, brauchbarer, nützlicher Hilfsbegriffe" (a. a. O.). Die Meinung, dass die Anwendung der Kategorien uns wahre Erkenntnis verschaffe, beruhe auf der „petitio principii": „was ein richtiges Handeln ermöglicht, . . . muss auch objektiv wahr sein" (326). Demgegenüber betont Vaihinger noch einmal: „Das eigentlich Wertvolle an den logischen Formen und Gesetzen ist immer nur das empirisch Beobachtete, nämlich das Vorhandensein unabänderlicher Sukzessionen und Koexistenzen, nicht aber die spezielle Form, in welche diese Beobachtung gekleidet ist", nämlich die kategorialen Aussagen. Diese sind nur „Vehikel zur Einleitung und Führung des Prozesses der Vorstellungsbewegung" (327).

Die vielseitige Anwendung der „Fiktion“ im modernen Wissenschaftsbetriebe und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung veranlasst Vaihinger, die „fiktive Tätigkeit der Deduktion und Induktion als ein gleichberechtigtes drittes Glied im System der logischen Wissenschaft“ hinzuzufügen (124). Werden doch „durch die Fiktion Vorstellungsgebilde und Formen geschaffen ..., welche verschiedene einzelne Fälle ... zu vergleichen ermöglichen ..., die ohne sie nicht oder nicht so leicht in Beziehung gesetzt werden könnten“ (188). Das „fiktive Urteil“ bildet eine „Modalitätsform“ für sich. Es unterscheidet sich auch von dem ihm sonst verwandten „problematischen“ Urteil: denn „das (fiktive) Urteil wird vollzogen mit gleichzeitigem Protest gegen objektive Gültigkeit, aber mit ausdrücklicher Wahrung der subjektiven Bedeutung“ (592 f.). Sonach ist das fiktive Urteil eine höchst eigentümliche Komplikation, es ist negativ, insofern die Gleichsetzung von A und B als eine ungültige deutlich ausgesprochen wird; es ist positiv, insofern die Möglichkeit, dieses ungültige Urteil doch als gültig zu behandeln, bejaht wird; in dieser selben Hinsicht ist es auch kategorisch, während es doch andererseits einen hypothetischen Bestandteil enthält; ... es ist problematisch, assertorisch, sogar eventuell apodiktisch, insofern es diese Behandlungsweise einfach ausspricht oder ihre Möglichkeit oder Notwendigkeit besonders hervorhebt“ (594). „Zwischen dem Handeln als ob und dem Meinen, Glauben, Wissen, dass — besteht nicht eine graduelle Differenz, sondern eine spezifische“ (598). An dieser Eigenart des fiktiven Urteils ändert der Umstand nichts, dass es oft — missverständlich genug — in einfach kategorischer Form ausgesprochen wird (601; z. B. „der Kreis ist ein Polygon“). In einer „Uebersicht der fiktiven Elementarmethoden“ (116—123) bietet nun Vaihinger einen ersten Entwurf einer methodologischen Behandlung dieses eigenartigen logischen Gebildes. Er versucht durch „Aufzählung der fiktiven Grundprozesse“ den Weg zu einem natürlichen System der Fiktionen zu bahnen. Als „ersten fiktiven Denkprozess“ führt er die Zerlegung an: Das gegebene Wirkliche, aber Unbegreifliche wird in zwei zusammengehörige Werte zerlegt: man „erreicht dadurch erstens die Möglichkeit praktischer Berechnung, zweitens den Schein der Begreiflichkeit“ (117): Einheit — Vielheit, Ding — Eigenschaft, Ursache — Wirkung, Subjekt — Objekt, überhaupt alle Kategorien sind Beispiele für dieses Denkverfahren. Besonders in der Mathematik und Physik ist diese Methode gebräuchlich (116, 118). Aus diesem Verfahren ergibt sich die Regel: „Fiktive Wertpaare, in welche das Wirkliche künstlich zerlegt ist, haben nur zusammen Sinn und Wert“ (118). — „Dem Prozess der Zerlegung steht der entgegengesetzte der Zusammenfassung zur Seite“. „Das beste Beispiel hierfür sind die Allgemeinbegriffe“ (119). Zusammenfassende Ausdrücke „ermöglichen nicht bloss Beschleunigung der Rechnung, sondern auch leichtere Behaltbarkeit und ausserdem Verallge-

meinerung der Resultate, Uebersichtlichkeit der Ausdrücke"; aber auch sie dürfen nicht für das Wirkliche gehalten werden, sondern nur die zusammengefassten „x, y, z usf." (119 f.). — „Die dritte fiktive Grundmethode ist die symbolische Bezeichnung" (120). „Als ein vierter Grundprozess ist etwa zu bezeichnen die Isolierung" (121), als fünfter die „Generalisation" und endlich die „unberechtigte Uebertragung" (z. B. Subsumtion des „Krummen" unter das „Gerade", s. oben). — Wenn wir nun aber verstehen wollen, wie wir durch Fiktionen, also durch bewusste Abweichungen von dem Tatbestande, gleichwohl zu „richtigen" Resultaten gelangen, so müssen wir noch einer Methode gedenken, nämlich der „Methode der Korrektur willkürlich gemachter Differenzen" (194—219). Bereits Lotze macht auf die Notwendigkeit aufmerksam, die bei einer künstlichen Einteilung sich ergebenden Kombinationen „durch nebenhergehende Ueberlegung, durch eine Schätzung des verschiedenen Wertes der Merkmale . . ., welche auf Kenntnis der Sache, auf richtigem Gefühl, oder nur auf einem erratenden Geschmack beruhen", zu berichtigen (195 f.) Bei den abstraktiv-neglektiven Fiktionen besteht die Korrektur darin, dass „die vernachlässigten Elemente . . . nachher wieder zu ihrem Rechte kommen (müssen), wenn nicht Irrtümer entstehen sollen" (197). In den Fällen, in welchen „die fiktive Subsumtion . . . durch Vermittelung eines fiktiven Vorstellungsgebildes stattfindet", muss der Fehler „rückgängig gemacht werden, indem das fiktiv eingeführte Gebilde einfach wieder hinausgeworfen wird. Beruht aber die Einführung auf einem logischen Fehler, so kann das Hinauswerfen auch nur durch einen logischen Fehler stattfinden" („Methode der entgegengesetzten Fehler", vgl. 197 f.). „Der ganze Fortschritt des Denkens beruht nur auf solch entgegengesetzten Operationen oder Fehlern: in diesem Hin und Her besteht einzig und allein der logische Fortschritt, der keine gerade Linie ist, sondern ein beständiges Lavieren gegen einen ungünstigen Wind" (208). So ist „das Denken ein regulierter Irrtum" (217), und in diesem Sinne nennt Vaihinger, wie bereits hervorgehoben, die Wahrheit den „zweckmässigsten Irrtum" (vgl. noch 192, 217), ein paradoxes Wort, mit dem wir passend die Quintessenz des Vaihingerschen Werkes kennzeichnen können.

III.

Vaihinger beschliesst die Vorrede seines Werkes mit dem vielverheissenden Ausspruch: „So wie es nun ist, mag es manchem das lösende Wort in quälenden Problemen bringen, manch anderen aus dogmatischer Ruhe in neue Zweifel stürzen, bei vielen Anstoss erregen, aber hoffentlich auch einigen neue Anstösse geben" (VI). Hat es wirklich das „lösende Wort" gesprochen? Und welcher Art sind die „Anstösse", die es gibt? Zu diesen Fragen müssen wir jetzt, wenigstens prinzipiell, Stellung nehmen.

Bevor wir indes an diese wahrlich nicht leichte Aufgabe herangehen, seien einige Bemerkungen betreffs der äusseren Form des Werkes verstattet: Der ungeheure Umfang (800 Seiten) fällt auf. Bei genauerer Lektüre gewinnt man auch den Eindruck, dass zur gründlichen Behandlung des Problems im Sinne des Verfassers die Hälfte des Umfanges genügt hätte. Die Ausführung hätte sicher an Klarheit und Durchsichtigkeit gewonnen. So wie es jetzt vorliegt, ist es überreich an Wiederholungen, die nicht lediglich durch die uns wenig übersichtlich scheinende Disposition veranlasst sind. (Nur nebenbei sei erwähnt, dass sich in dem Buche sehr viele, zum Teil sinnstörende Druckfehler finden. Einer sei hier erwähnt: S. 200 letzte Zeile muss es [nach der Fermatschen Formel] $(6 + 1)^2$ $(9—6—1) = 98$ heissen.) Die Breite und die dadurch bedingte Schwerfälligkeit der Ausführungen scheint mir übrigens zur Genüge erklärt zu werden durch die peinliche Sorgfalt des „Herausgebers“, die Arbeit möglichst im ursprünglichen Zustande zu veröffentlichen. Diesem vom Standpunkte philologischer Treue durchaus erwünschten Bestreben möchten wir nun freilich vom philosophischen Standpunkte den Wunsch nach einheitlicher Durchorganisierung des Stoffes als mindestens gleichberechtigt entgegenstellen. Um Missverständnissen vorzubeugen, sei aber gleich hinzugefügt, dass dieser Wunsch nicht etwa der Beobachtung einer zusammenhanglosen und inkonsequenten Darlegung entsprungen ist: Im Gegenteil, es muss rühmend hervorgehoben werden, dass der Verfasser seinen Grundgedanken von Anfang bis zu Ende in voller Schärfe zur Geltung zu bringen versteht.

Was nun die Beurteilung des Inhalts anbetrifft, so wollen wir die philosophiegeschichtlichen Abschnitte des Werkes von vorneherein ausscheiden. Nicht als ob sie uns unbedeutend erschienen! Im Gegenteil, gerade diese reichhaltigen Ausführungen, die ebenso von der philologischen Akribie des Verfassers, wie von der philosophischen Verarbeitung des Materials Zeugnis ablegen, gehören zu dem Instruktivsten von allem, was dieses Werk bietet. Gleichwohl wollen wir uns ein näheres Eingehen auf die hier gebotenen Angaben versagen, indem wir eine kritische Stellungnahme zu ihnen kompetenteren Forschern überlassen. Nur eine Bemerkung sei erwähnt: Mit Kurt Sternberg (Kantstudien XVI Heft 2 und 3 S. 334) sind wir der Meinung, dass Kant in seiner Auffassung der Kategorialbegriffe, trotz einiger unleugbarer Anklänge an eine rein fiktive Interpretation, der Vaihingerschen Ansicht doch nicht so nahe kommt, als dieser es annimmt. Den eigentlichen Gegenstand unserer Kritik soll nun aber die rein philosophische Seite des Werkes, seine logischen und erkenntnistheoretischen Behauptungen, bilden; nur um dafür eine möglichst objektive Grundlage uns zu schaffen, haben wir zunächst eine allerdings selbständig angeordnete, aber inhaltlich znm grössten Teil wortgetreue Darstellung der Vaihingerschen Ansichten zu geben versucht. Den Gesamteindruck dieser Skizze können wir wohl in die Worte zusammenfassen, dass Vaihinger uns die

Unmöglichkeit aller Erkenntnis als Erfassung der Wirklichkeit (die negative Seite seiner Lehre) und die Unentbehrlichkeit der logischen Bearbeitung des Erfahrungsmaterials für ein richtiges Reagieren auf die Eindrücke der Wirklichkeit (positiv-praktische, „pragmatistische" Seite seiner Auffassung) zu begründen versucht hat. Ist ihm nun dieses Unternehmen gelungen?

Forschen wir zunächst nach den Voraussetzungen, mit denen dieser „kritische" Positivismus rechnet! Grundlegend ist hier nun die Annahme einer „Wirklichkeit", die von einer „unwandelbaren Gesetzmässigkeit" (289) beherrscht ist, und einer „Psyche", deren Denken nur „eine bescheidene Rolle im Haushalt der Natur" (292) spielt, und die „eine stets sich selbst vervollkommnende Maschine" ist, „welche den Zweck erfüllt, möglichst sicher und rasch und mit geringstem Kraftaufwand die lebenerhaltenden Bewegungen des Organismus auszuführen" (178). Die „instinktive, unbewusste Zwecktätigkeit der Psyche" wird von Vaihinger immer von neuem als treibendes und richtunggebendes Agens all ihrer Lebensäusserungen hervorgehoben. Freilich macht er gelegentlich die Einschränkung, dass er „diese teleologische Ableitung nur heuristisch gelten lassen" wolle (320), aber seine Gesamtauffassung ist derart in dieser biologischen Anschauungsweise verankert, dass wir in ihr nicht lediglich eine heuristische Annahme, sondern vielmehr ein konstitutives Prinzip seiner Lehre sehen müssen. — So fällt schon recht viel aus dem, wie es doch den Anschein hatte, alles umfassenden Rahmen der „Fiktionen" heraus: Die Natur, das Gebiet des Seins, das seine eigenen Wege, unbeirrt um das Denken der „Psyche", geht, und dieses Denken selbst mit seiner es unbewusst, aber auch unumschränkt beherrschenden Zielstrebigkeit, das Denken, das im Dienste des Organismus an die „Wirklichkeit" sich anzupassen sucht, das „Umwege" einschlägt und die Wirklichkeit „verfälscht", nur um besser an sie heranzukommen, und um den Organismus zur Selbsterhaltung und Selbstbehauptung immer geschickter zu machen. Wodurch vergewissern wir uns aber von der Existenz und der Beschaffenheit dieser Voraussetzungen? Doch durch das Denken selbst? Also kann doch nicht alles, was das Denken feststellt, ins Bereich der Fiktion versetzt werden! Und die Wahrheit, sie ist doch mehr als der „zweckmässigste Irrtum"! — Wir sehen: will man im Sinne der relativistischen Auffassung Vaihingers jedes absolute Fundament des Erkennens leugnen, so kommt man um eine ungeheure „petitio principii" nicht herum. Da sind doch die transzendentalen Idealisten, welche die Wirklichkeit aus Setzungen des reinen Denkens abzuleiten versuchen, und die Vertreter der „reinen" Erfahrung, welche jede Scheidung in Subjekt und Objekt aus dem ursprünglich „Gegebenen" eliminieren, trotz aller willkürlichen Einseitigkeit ihrer Tendenz nach konsequenter!

Doch, tun wir Vaihinger nicht etwa Unrecht? Betont er nicht ausdrücklich, dass das Wirkliche eben nur die „Empfindungen“ sind? So scheint auch sein Standpunkt ein positivistischer im strengsten Sinne des Wortes zu sein. Was heisst aber „Empfindung“? Liegt nicht in diesem Worte selbst die Differenzierung in Subjekt und Objekt bereits enthalten? Vollends, wenn man mit Vaihinger die von subjektiven Einflüssen unabhängige, der Tätigkeit des psychischen Ordnens widerstrebende Koordination und Sukzession der Empfindungen als etwas ihnen selbst Anhaftendes betont! Hat doch der Hauptbegriff der Ausführungen Vaihingers, der Begriff der „Fiktion“ selbst, keinen Sinn, wenn nicht dem „fingierten“ Gebilde eine davon abweichende Wirklichkeit gegenübersteht, wie denn ja auch Vaihinger selbst „reale“ Vorgänge von „fiktiven“ unterscheidet, ohne uns allerdings zu sagen, wie wir von „realen“ Vorgängen überhaupt sprechen können, wenn wir in keiner Weise der Wirklichkeit beim Erkennen habhaft werden können! Der Unterschied der „Semifiktionen“ von den Fiktionen beruht ja nach Vaihinger auf ihrer grösseren Annäherung an die „realen“ Verhältnisse, und die „Hypothese“ vollends tendiert nach ihm (im Gegensatz zur Fiktion) auf eine direkte Erfassung des Realen hin! Es bleibt also dabei, das Reale in seiner gesetzmässigen Ausstattung und Ordnung und mit seiner Scheidung in „Wirklichkeit“ und „handelnde Subjekte“ ist die grundlegende, dogmatische Voraussetzung des Vaihingerschen Systems, und zwar eine Voraussetzung, die seinen Folgerungen direkt widerspricht.

Wie steht es nun mit der „Fiktionstheorie“ selbst? Müssen wir etwa als Gegner der Grundvoraussetzung Vaihingers leugnen, dass das Denken sich überhaupt der Fiktionen bedient? Keineswegs! Wir sehen es vielmehr als ein Verdienst der modernen Logik an, dass sie uns die oft so verschlungenen, mit der Wirklichkeit nicht immer parallel laufenden Pfade des diskursiven Denkens immer klarer zum Bewusstsein bringt. Und in dieser Hinsicht hat gerade Vaihinger, wie wir uneingeschränkt zugeben, durch seine tiefdringenden Untersuchungen über den Fiktionsbegriff einen überaus wertvollen Beitrag geliefert, um einer Verwischung der Grenzen zwischen Hypothese und Fiktion und damit einer verhängnisvollen Verwirrung in der Abschätzung der Denkresultate vorzubeugen. Man darf aber die Bedeutung des Fiktionsbegriffs nicht überspannen und in der Entdeckerfreude nicht überall „Fiktionen“ finden wollen! Sonst schwebt man in Gefahr, bei aller Hinneigung zum Nominalismus einem eigenartigen Begriffsrealismus zu verfallen, für den die „Fiktion“ zum Allheilmittel für alle Erkenntnisschwierigkeiten sich gestaltet!

Vaihinger ist vom psychogenetischen Standpunkt aus durchaus im Recht, wenn er von allmählichen Uebergängen der Semifiktionen in echte Fiktionen spricht und auf das „Gesetz der Ideenverschiebung“ (219 ff.) aufmerksam macht, demzufolge „eine Anzahl von Ideen verschiedene Stadien der Entwicklung durchlaufen, und zwar das

der Fiktion, der Hypothese, des Dogmas, und umgekehrt . . .“ (219). Vom erkenntniskritischen Standpunkt indes muss auf eine exakte Definition der einschlägigen Begriffe Gewicht gelegt werden, weil sonst alle Bestimmungen flüssig werden, und dadurch eine reinliche Scheidung und Beurteilung der Begriffsbedeutungen unmöglich gemacht wird; nicht, wie wir — auf Umwegen und Irrpfaden — zur Erkenntnis gelangen, ist ja das Grundproblem der Erkenntniskritik, sie fragt vielmehr, was Erkenntnis ist, und erst in zweiter Linie, inwiefern wir Erkenntnisse erwerben! Von diesem Standpunkt aus erscheinen uns nun aber die Begriffe der Halbfiktion und der Fiktion nicht erschöpfend genug definiert, und in diesem Mangel erblicken wir gerade den Grund für die unseres Erachtens allzu radikale Anwendung des Fiktionsbegriffs in der erkenntnistheoretischen Betrachtung. Wenn nämlich Vaihinger die Halbfiktionen als „Vorstellungsgebilde“ bezeichnet, „welche nur der gegebenen Wirklichkeit widersprechen, resp. von ihr abweichen, ohne schon in sich selbst widerspruchsvoll zu sein“, so scheint uns diese Definition zu negativ zu sein. Das „Abweichen“ der Halbfiktionen von der Wirklichkeit setzt doch auch eine gewisse Uebereinstimmung voraus. Die „künstliche Einteilung“ z. B. enthält ja unfraglich ein fingiertes Moment: der vom Ordner selbständig gewählte Gesichtspunkt braucht mit dem „natürlichen System“ in keiner Beziehung zu stehen, und doch: dass der Ordner von diesem einmal gewählten Gesichtspunkte aus nur eine bestimmte Anzahl von Objekten und zwar streng in einer exakt angebbaren Reihenfolge zusammenfassen muss, liegt nicht mehr in seiner Gewalt, es ist in der Natur der Gegenstände begründet. Und dieses selbe „fundamentum in re“ muss Vaihinger selbst bei den Allgemeinbegriffen und bei den abstrakten Begriffen anerkennen, ein Zugeständnis, das aber seinem extremen Nominalismus keineswegs günstig ist: Ist nämlich für die Zusammenfassung der Einzelinhalte in den „summatorischen Fiktionen“ (Allgemeinbegriffen) der in den Wahrnehmungen vorfindliche „Gestalttypus“ massgebend, so kann eben die Zusammenfassung nicht als rein fiktiv bezeichnet werden; ihr liegt ein reales Moment zu Grunde, und so sehr es wertvoll ist, vor der Verdinglichung der Begriffe zu warnen, so sehr muss auch nachdrücklich auf dieses realistische Motiv aller Verallgemeinerungen hingewiesen werden. Das Gleiche gilt von den „abstrakten“ Begriffen, die als solche unfraglich wiederum „entia rationis“ sind, aber auch hier finden wir ein „fundamentum in re“: die an sich unselbständigen Teile könnten nicht herausgelöst werden, wenn sie nicht in den konkreten Gegenständen enthalten wären. Es ist demnach unberechtigt, lediglich aus dem „fiktiven“ Charakter dieser Denkprodukte erkenntnistheoretische Konsequenzen zu ziehen; es gilt vielmehr, mit Sorgfalt den in ihnen wirksamen realistischen Motiven nachzuspüren, um an ihrer Hand einen Begriff von der Wirklichkeit zu erhalten, der diese zwar nicht „abbildet“, wohl aber zuverlässig von ihr Kunde gibt.

Voraussetzung ist es allerdings, dass die das Sein beherrschende Gesetzmässigkeit, die ja auch Vaihinger annimmt, uns nicht völlig transzendent bleibt, oder, anders ausgedrückt, dass Denken und Sein, so sehr ihre Wege auch im einzelnen auseinandergehen, doch in ihrer grundlegenden Gesetzmässigkeit übereinstimmen. Dass diese alles wissenschaftliche Forschen erst ermöglichende Voraussetzung übrigens keine blind hingenommene „Vermutung“ ist, wird uns klar, wenn wir nur mit Husserl zwischen Natur- und Idealgesetzen des Denkens genau unterscheiden: Nur die letzteren, mit Einsicht am Denkgegenstand konstatierten Gesetzmässigkeiten treten uns, eben weil sie an ihm festgestellt sind, zugleich als Fundamentalgesetze des Gegenstandes und damit alles dessen, was „Gegenstand“ ist, entgegen, und diese mit Einsicht zu erfassende Koinzidenz zwischen den Fundamentalgesetzen des Denkens und des Seins begründet unsere Ueberzeugung von der „Wahrheit“ d. h. von der objektiven Gültigkeit unserer Erkenntnisse. Sie ermöglicht auch die einzig und allein befriedigende Antwort auf die Grundfrage des Verfassers: „Wie kommt es, dass wir mit bewusstfalschen Vorstellungen doch Richtiges erreichen?“ Denn die schliessliche Antwort Vaihingers, dass die nachträgliche Korrektur oder Elimination der bewusst falschen Voraussetzungen eine Anpassung an die Wirklichkeit erklärt, weist selbst über sich hinaus auf das weitere Problem: Was verstehen wir unter zweckmässiger Anpassung? Und wie ist ein derartiger Zweckzusammenhang zwischen psychischen Gebilden und physischen Vorgängen denkbar? Beides Fragen, die unseres Erachtens auf jene Koinzidenz von Denken und Sein zurückweisen. Wir sind uns vollbewusst, dass wir mit diesem „objektivistischen“ Standpunkte von dem Kantischen Kritizismus, wenigstens wie er gemeinhin aufgefasst wird, abweichen; wir glauben aber auch, dass eine rein subjektivistische Deutung Kants, die Auffassung also, welche die Kluft zwischen Subjekt und Wirklichkeit als gegeben und unüberbrückbar ansieht, eine dogmatische Voraussetzung ist, die das Erkenntnisproblem von vorneherein in falsche, allzu enge Bahnen lenkt und verwirrt. — Es ist nur natürlich, dass für unseren Standpunkt auch die Kategorien eine andere Bedeutung gewinnen, als für den Verfasser. Kategorien sind keine Fiktionen, so richtig es auch ist, dass z. B. die Scheidung von „Ding“ und „Eigenschaft“ nur eine nachträgliche, durch unser Denken bewirkte ist, und dass die leere Etikettierung der einzelnen Elemente der Wirklichkeit als „Ursachen“ oder „Wirkungen“ uns keinen Schritt auf dem Erkenntniswege weiterführt. Die von uns formulierten Kategorien sind vielmehr Hinweise auf reale Zusammenhänge und Gesetzmässigkeiten, Strebepfeiler unseres Erkenntnisgebäudes, die selbst auf einer apriorischen Gesetzmässigkeit des Gedachten gründen und deshalb imstande sind, unserem stetig sich entwickelnden Erkennen festen Halt zu gewähren. Mögen im Fortschritt der Wissenschaften neue Kategorien gefunden werden (man denke an die Methodologie der Geisteswissenschaften!), mögen die alten

eine prägnantere Fassung erhalten. — ohne jenes objektive, als unerschütterlich vorauszusetzende Fundament wäre auch dieser Fortschritt nicht denkbar! Und so bietet die Anwendung der Kategorien auf die Wirklichkeit nicht bloss den Anschein der Begreiflichkeit, sondern vollgültige Erkenntnis! Wenn wir von den wahrgenommenen Inhalten aus nach der zu grunde liegenden „Substanz" forschen, so liegt das erkenntnisfördernde Moment hier eben in der Unbefriedigung mit den anscheinend regellos wechselnden Inhalten. Und die konkrete Sukzession der Inhalte, die bei aller kausalen Erklärung nach Vaihinger die eigentliche Erkenntnis begründen soll, wird doch selbst als solche nur deshalb erkannt, weil in ihr die kausale Gesetzmässigkeit festgestellt wird. Allerdings verwenden wir eine andere Terminologie als Vaihinger, — eine Differenz, die auf sachliche Unterschiede zurückweist: Was Vaihinger „wissen" oder „erkennen" nennt, ist für uns ein „Vorfinden" oder „Anerkennen", und nur dem sachlich bedingten Ordnen der Inhalte, ihrer Zurückführung auf letzte Gründe und Gesetze schreiben wir „Erkenntnis"wert zu. Eine von diesem Standpunkt aus berechtigte Folgerung ist es auch, dass wir die Ideen „Gott", „Freiheit", „Unsterblichkeit" nicht einfach mit Vaihinger in das Gebiet der „Fiktionen" verweisen, dass wir vielmehr Handhaben zu besitzen glauben, um im Fortschritt des Erkennens uns von der realen Bedeutung dieser Ideen zu vergewissern. Dieser Hinweis mag genügen. Wir werden auf den „Fiktions"charakter dieser Ideen weiter unten von einer anderen Seite her zurückkommen.

Den Ausführungen des Verfassers über die „reinen" Fiktionen, also über die „in sich selbst widerspruchsvollen Hilfsgebilde des Denkens" (mathematische Fiktionen, Fiktionen der Naturwissenschaft, juristische Fiktionen) können wir uneingeschränkter zustimmen: sie können nicht „verifiziert", d. h. als tatsächlich vorhanden konstatiert, sondern nur „justifiziert", als brauchbare Hilfsmittel anerkannt werden. Aber auch hier erhebt sich ein Bedenken: Was heisst „justifizieren"? Wofür sollen die Fiktionen „brauchbar" sein? Man sieht, ihre „praktische" Bedeutung ist nicht eindeutig genug bezeichnet. Wir glauben durchaus im Sinne des Verfassers die Antwort auf die gestellte Frage folgendermassen geben zu können: Die Fiktionen sind „brauchbar" für den jeweiligen Zweckzusammenhang, um dessentwillen sie aufgestellt sind. Sie werden „justifiziert", insofern ihre Zweckdienlichkeit anerkannt wird. Ihre „praktische" Bedeutung richtet sich demnach nach dem Gebiet, für das sie verwendet werden. Daraus folgt, dass die Fiktionen auf dem wissenschaftlichen Gebiete den Zwecken theoretischer Erfassung dienstbar sind: hier werden sie justifiziert, insofern sie die theoretische Erfassung ermöglichen oder erleichtern.

Indem wir so die Eigenart des theoretischen Erfassens betonen, verstossen wir allerdings gegen einen Fundamentalsatz der Vaihingerschen

Doktrin, die alle und jede psychische Betätigung, also auch das Denken, in den Dienst der „Selbsterhaltung" des Organismus stellt und so rein praktischen Interessen — mit bewusster Vernachlässigung des theoretischen Momentes — unterwirft. Wir müssen deshalb unsere Unterscheidung genauer rechtfertigen. Zu diesem Zwecke ist es erforderlich, sich wieder den Unterschied der psychogenetisch-biologischen und der erkenntniskritischen Betrachtungsart zu vergegenwärtigen. Dass unser Denken im Haushalt unseres Organismus eine bestimmte dienende Rolle zu erfüllen hat, dass diese Aufgabe des Denkens in der immer allseitigeren Orientierung innerhalb der Umwelt und in der Auswahl der zweckmässigen Reaktionsweisen besteht, und dass deshalb das praktisch Brauchbare und Fruchtbare der Denkbetätigung nicht immer mit der sachlichen und formalen „Wahrheit" der Denkresultate zusammenfällt (64 f.), — das alles können wir uneingeschränkt unterschreiben. Aber es ist damit keineswegs erwiesen, dass das Denken nur diesen Zwecken dienen soll, ja, es ist direkt zu bestreiten, dass es auf die Dauer selbst diese Aufgabe zweckdienlich erfüllen kann, wenn es sich nicht — bei seiner Betätigung — immer entschiedener von allen praktischen Tendenzen emanzipiert: Wie die Verwertung der physikalischen Prozesse im Organismus ihre eigene Gesetzmässigkeit nicht ersetzt, sondern voraussetzt, so entscheidet die teleologische Betrachtung des Denkens nichts über die immanenten Gesetze und Ziele des Denkens. Diese immanente Struktur des Denkens kann nun keine biologische Methode ermitteln: logische Analyse und erkenntniskritische Ausdeutung sind hier allein massgebend. Bei einer derartigen Betrachtung müssen wir aber „Denken" als sachlich bedingtes Vergleichen, Unterscheiden, Ordnen und „Erkennen", als denkendes Erfassen des sachlich Gegebenen definieren, unbeschadet aller transzendenten, auf die Erhaltung des Organismus abzielenden Aufgaben des Denkens. Wir sehen also, die „Theorie" lässt sich nicht restlos auf die „Praxis" zurückführen: sie ist und bleibt vielmehr die Leuchte, die mit ihrem eigenen, nicht von der Praxis erborgten Lichte auch die dunklen Pfade der Umwelt erhellt. Das Handeln regt uns zum Denken an, die Not des Daseins drängt uns zur Verfeinerung der Denkbetätigung, das alles ist wahr, aber das Denken bleibt doch seinem idealen Gehalte nach etwas der Praxis gegenüber Selbständiges: es lässt sich nicht als „Instrument" des Handelns definieren, ohne damit auch diese Bedeutung zu verlieren.

Das theoretische Erfassen der Wirklichkeit, das wir so allen pragmatistischen Reduktionsversuchen zum Trotz in seiner Eigenart und in seinem Eigenwert zu wahren versuchen, ist dabei auch nach unserer Auffassung kein Abbilden der Wirklichkeit, kein einfaches Hinnehmen. Es ist ein Verarbeiten der Eindrücke, eine stetig fortschreitende Vertiefung in den Wirklichkeitsgehalt, aber eben zum Zweck der Eruierung dessen, „was ist". Unser Erkennen ist und bleibt ferner Stückwerk, weil es von der Schale

mühsam zum Kern vordringt, und es bedarf in der Tat häufig Hilfskonstruktionen, die eine Ergänzung bieten für die Lücken unseres Wissensgebäudes und die durch stetig neue „Anpassung" verbessert oder durch andere Konstruktionen ersetzt werden (vgl. die Ersetzung der „Atomhypothese" durch die „Elektronentheorie"); aber dieser Relativismus unseres Erkennens ist nur denkbar, weil das zu Erkennende auf fester Basis ruht: sonst wäre ja ein „Anpassung" ein Widerspruch in sich (vgl. Switalski, „Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach W. James", 1910, und „Probleme der Begriffsbildung" Philos. Jahrb. Januar 1912).

Mit dieser entschiedenen Betonung der Eigenart des theoretischen Verhaltens hängt naturgemäss eine von Vaihinger abweichende Auffassung des Wahrheitsbegriffs zusammen. Vaihinger unterscheidet, obwohl er nur von einer „doppelten" Wahrheit spricht, eigentlich eine dreifache: zunächst die Wahrheit als Feststellung der unabänderlichen Sukzessionen (die eigentlich „reale" Wahrheit); dann die „Wahrheit" der Formen des Denkens, von der der Satz gelte, dass „die Wahrheit der zweckmässigste Irrtum" sei (192 f.), und endlich die „Wahrheit" der „Als-Ob"-Betrachtung (760 ff.), die nur eine bildliche ist („Wahrheit" soll hier nur den idealen Wert gewisser Fiktionen bezeichnen). „Wahr" im ersten Sinne sind nach Vaihinger die Empfindungen, ihre Koexistenz und Sukzession, „wahr" im zweiten Sinne die Semifiktionen und Fiktionen, sofern sie wissenschaftlich brauchbar sind, „wahr" im dritten Sinne endlich sind für den Verfasser die religiösen Grundbegriffe.

Dass wir die Kluft zwischen den beiden zuerst genannten Bedeutungen der „Wahrheit" nicht anerkennen können, ist oben bereits näher begründet. Hier wollen wir unser Augenmerk auf den dritten Wahrheitsbegriff, den Vaihinger im Anschluss an Lange formuliert, richten: Es erscheint uns zunächst misslich und irreführend, in Anpassung an den Sprachgebrauch von „religiösen Wahrheiten" zu sprechen, wenn man ihren Lehrgehalt leugnet und sie nur als Fiktionen, wenn auch als wertvolle Fiktionen, gelten lassen will. — Im Hinblick auf die Einheit der menschlichen Natur ferner und auf die teleologische Bedeutung des Denkens im Dienste dieser Einheit – ein Motiv, das gerade der biologischen Betrachtungsweise entnommen ist — muss gegen die radikale Trennung des Wissens vom Glauben, der Wirklichkeit vom Ideal protestiert werden: ein auf rein fiktiver Grundlage ruhender Glaube, ein erdichtetes Ideal ist ein Schemen, das an sich keine Motivationskraft für den normalen Menschen hat; nur in Anlehnung an eine Gesetzmässigkeit, von deren Realität man überzeugt ist, können Fiktionen Bedeutung erhalten und insofern das Handeln bestimmen; getrennt von ihr sind es reine Illusionen, denen nur Selbsttäuschung Wert beimessen kann. Der ideale Wert der religiösen Wahrheit kann, so wollen wir uns positiv ausdrücken, nur dann aufrecht erhalten werden, wenn sie „Wahrheit" im strengen Sinne ist, wenn sie also, — so „rätsel-

haft“ auch der „Spiegel“ sie wiedergibt, in dem wir sie schauen, — doch auf durchaus realer Basis beruht und auf eine ewige „Wahrheit“ zurückführt.

Wir verhehlen uns nicht, dass wir damit eine Auffassung vertreten, die der Vaihingerschen diametral gegenübersteht: Vaihinger ist Kantianer in dem Sinne, dass er die „Rechte“ des Erkenntnissubjekts, seine „Autonomie“ und sein „schöpferisches“ Verhalten beim Formen der Wahrheiten betont. „Wahr“ muss also für ihn das und nur das sein, was den „Bedürfnissen“ (im edelsten und umfassendsten Sinne) des Subjekts irgendwie entspricht. Wer dagegen mit uns im Hinblick auf die unverrückbar gültigen Werte, an die der Menschengeist sich gebunden sieht, und auf die Umwelt, von der er sich in vieler Beziehung abhängig fühlt, das Subjekt in einen umfassenderen, weltumspannenden Zusammenhang hineinstellt, für den behält die Wahrheit ihren überindividuellen, allgültigen Charakter, und, was wir „Wahrheit“ nennen, ist nur eine Aneignung jener für sich bestehenden Wahrheit, ein mehr oder minder gelingendes Erfassen der Wirklichkeit an der Hand der transsubjektiven und doch in unserem Innern herrschenden Idealgesetze.

Vaihinger konnte somit uns nicht „das lösende Wort in quälenden Problemen bringen“. Aber dankbar erkennen wir an, dass die von seinem Werk ausgehenden Anregungen vielfach fruchtbar sind, Anregungen positiver Art, insofern Vaihinger mit Nachdruck eine sorgfältige Scheidung des Subjektiven vom Objektiven in unserem Erkenntnisganzen als unabweisbar notwendig erweist, und nicht minder wertvolle Anregungen in negativer Hinsicht, indem sein Werk zur kritischen Stellungnahme und damit zur Klärung der eigenen Ansichten geradezu herausfordert.

Der Anpassungscharakter der spezifischen Sinnesenergien im Lichte der vergleichenden Psychologie.

Von Dr. Max Ettlinger in München.

Einem eben erst aufblühenden Wissenszweig, wie die Tierpsychologie einer ist, steht es sicherlich am besten an, zunächst einmal das reichzuströmende Licht der Tatsachen auf sich wirken zu lassen, die junge Kraft in deren Sichtung und sachlichen Ordnung vor allem anderen zu erproben. Die Zahl der neuerkannten Probleme wird auf diesem Gebiete noch für geraume Zeit grösser bleiben als die Zahl der befriedigenden theoretischen Lösungen. Und doch hiesse es die Entsagung zu weit treiben, wollte man denen, die sich das tierpsychologische Tatsachenmaterial hinreichend zu eigen gemacht haben, noch alle und jede hypothetischen Ausblicke verwehren, aus denen auch für die weitere empirische Forschung, mag sie nun zur Bestätigung oder Widerlegung führen, neue Antriebe sich auslösen können.

Naturgemäss eröffnen sich die Ausblicke zu neuartiger tierpsychologischer Hypothesenbildung zuerst nach der Seite, von wo dem neuen Spezialgebiet alle wichtigsten Anregungen, Problemstellungen, Analogieerkenntnisse gekommen sind und immer wieder kommen werden, nach der Seite der Psychologie und spezieller der Psychophysik des menschlichen Seelenlebens. Für gar manche psychophysischen Grundfragen, die allein aus den Forschungen am Menschen ungelöst geblieben sind oder hinsichtlich deren sich wenigstens die gegensätzlichsten Theorien noch unentschieden gegenüberstehen, vermag die Tierpsychologie bereits ihre erkenntnismehrende Hilfskraft darzubieten. Und wo sie noch keinen endgültigen Entscheid bringt, räumt sie doch oft wenigstens allzu einseitige, rein anthropozentrisch gedachte Hypothesen aus dem Weg.

In diesem Sinne habe ich es unlängst versucht, den Streit zwischen nativistischen und empiristischen Raumsinntheorien schlichten zu helfen, und in den „Münchener Philosophischen Abhandlungen" einige Richtlinien entworfen „zur Entwicklung der Raumanschauung bei Mensch und Tier" im Sinne einer phylogenetischen Lokalzeichentheorie [1]). In ähnlichem

[1]) „Münch. Philos. Abh.", Leipzig 1911, S. 77—99.

Sinne liessen sich bereits auch, wie hier wenigstens angedeutet sei, für die kontroversen Interpretationen des Weber-Fechnerschen Gesetzes und des Talbotschen Gesetzes mancherlei theoretische Aufschlüsse daraus gewinnen, dass beide Gesetze für Reizvorgänge an höheren und niederen Tierorganismen und — wie Pfeffer 1884 und Wiesner 1880 zuerst betonten und andere neuerdings bestätigten [1]) — sogar auch noch für Reizvorgänge an Pflanzen sich als gültig erweisen. Auch für den Entscheid so wichtiger und kontroverser Spezialtheorien, wie sie sich z. B. hinsichtlich der Grundlagen des Farbensehens gegenüberstehen, lassen sich die Feststellungen über den Farbensinn höherer und niederer Tiere — so hat neuerdings wieder Minkiewicz betont — nicht länger ignorieren.

Hier beschränken sich meine Bemühungen auf ein anderes psychophysisches Grundgesetz, die Lehre von den spezifischen Sinnesenergien, und es kann hoffentlich auch für solche, die den vorgeschlagenen Lösungen noch grundsätzliche Bedenken entgegenstellen, wenigstens das eine mit voller Ueberzeugungskraft dargetan werden, dass diese Lehre ohne vielfältige Berücksichtigung der tierpsychologischen Erkenntnisse gar nicht mehr sachentsprechend und zeitgemäss formuliert und interpretiert werden kann.

Die Wissenslage ist für uns in gar mancher Hinsicht eine andere geworden, als sie im Jahre 1826 war, da der grosse Forscher und Denker Johannes Müller, der Begründer eines neuen Zeitalters in der Physiologie, zuerst seine Lehre von den spezifischen Sinnesenergien entwickelte. Zwei Voraussetzungen von allgemeinerem naturphilosophischem Inhalt setzte er grade bei der Formulierung dieser Lehre als feststehend voraus:

Erstens die vitalistische Auffassung der Lebensvorgänge, zweitens die Konstanz der Arten. Beide Voraussetzungen werden heute lebhaft umstritten. Das Verhältnis zum Vitalismus gilt es hier nur zu fixieren, das Verhältnis zur Deszendenztheorie hoffen wir ein wenig klären zu helfen: Die Lehre von den spezifischen Sinnesenergien, dergestalt, wie sie von Johannes Müller selbst aufgestellt wurde, ist ohne Zweifel unvereinbar mit einer Ausdehnung des Entwicklungsgedankens auf das psychophysische Gebiet. Darum konnte ich noch 1903, geblendet von dem fast unbestritten andauernden Ansehen der Lehre namentlich in physiologischen Kreisen, sie in meinen wesentlich Methoden-Fragen gewidmeten „Untersuchungen über die Bedeutung der Deszendenztheorie für die Psychologie“ als eine unüberbrückbare Schranke der psychischen Entwicklung bezeichnen. So war auch die Lehre von Johannes Müller zweifellos gemeint, der durchaus an der Unveränderlichkeit der Arten festgehalten hat und eine Erklärung für die jedem Sinnesnerven innewohnende spezifische Kraft nur in recht verschwommener Art durch Rückverweis auf seine vitalistische Grund-

[1]) Vgl. G. Pringsheim, Die Reizbewegungen der Pflanzen, Berlin 1912, S. 165 ff., 281 ff. u. a.

ansicht zu geben wusste. „Wir sind genötigt", schreibt Müller einmal, „jedem Sinnesnerven bestimmte Energien im Sinne des Aristoteles zuzuschreiben, welche seine vitalen Qualitäten (anderwärts sagt er auch: vitalen Potenzen. E.) sind" . . . „Die Empfindung des Tones ist . . . die eigentümliche Energie des Hörnerven, die des Lichtes und der Farben die Energie des Gesichtsnerven" usw. Diese Energien sind nach Müllers Meinung bei einer jeden Art von Anfang an unveränderlich gegeben und bestehen unveränderlich fort; eine Vorstellung, gegen die sich aus wesentlich empirisch-psychologischen Gründen zuerst Hermann Lotze und Adolf Horwicz gewendet haben, während mehr auf Grund der physiologischen Tatsachen und Theorien Ernst Mach in seiner Wiener Akademie-Rede 1866 und Ewald Hering 1870 in seiner Rede über das Gedächtnis die Anwendung der Entwicklungslehre auf die Theorie der Sinnesempfindung gefordert haben. Es existiert aber bisher, soweit ich sehe, nur ein namhafter Versuch, diese Forderung auch in die Praxis zu übersetzen, nämlich eine Entwicklungstheorie der Sinnesqualitäten zu geben, ohne dabei das Gewicht der von Müller ins Licht gestellten tatsächlichen Gesetzmässigkeiten zu verkennen. Wilhelm Wundt war es, der bereits 1874 in der ersten Auflage seiner „Grundzüge der physiologischen Psychologie" anstelle der Müllerschen Lehre sein „Prinzip der Anpassung der Sinnesfunktionen an die Reize und der Sinneswerkzeuge an die Funktionen" gesetzt hat. Dieses Prinzip aus tierpsychologischen Neubefunden empirisch zu bestätigen und theoretisch weiter auszubauen, schwebt uns als notwendiges und aussichtsreiches Endziel vor[1]).

Zunächst gilt es, sich der Tatsachen in kurzem Ueberblick zu erinnern, auf die Müllers Lehre sich gründet, und denen auch jeder Ersatzversuch gerecht werden muss:

Die von den peripheren Sinnesorganen dem nervösen Zentralorgan zugeleiteten Erregungsformen kommen uns bekanntlich, je nach ihrem Ursprung, in sehr verschiedener Qualität zum Bewusstsein. Die Schallreize auf das Ohr erleben wir als Töne, die Lichtreize auf das Auge als Farben, die Reizungen der Hautsinnesorgane je nach ihrer Modalität als Druckempfindungen, Wärme oder Kälte usf. Hätte es nun bei diesen Fällen adäquater Reizung, wo also Schallreize auf das Gehörorgan, Lichtreize auf das Sehorgan und ähnliches mehr wirken, sein Bewenden, so wäre das Gesetz der Sinnesempfindungen ein sehr einfaches. Tatsächlich ist dem aber bekanntlich nicht so, sondern es werden, wie bereits Aristoteles

[1]) An Wundts Darstellung in der neuesten, sechsten Auflage seiner „Grundzüge" (Leipzig 1908 I 499 ff.) wird im obigen des öfteren angeknüpft. Reiches Material bietet ferner namentlich auch die Schrift von Rudolf Weinmann, „Die Lehre von den spezifischen Sinnesenergien", Hamburg und Leipzig, 1895.

wusste, auch inadäquate Reize, die irgend ein Sinnesorgan treffen, sofern sie überhaupt eine Empfindung auslösen, nicht nach ihrer eigenen Natur, sondern gemäss der Modalität des erregten Sinnesorganes zum Bewusstsein gebracht. So löst z. B. auch eine hinreichend starke mechanische oder elektrische Reizung des Auges Lichtempfindung aus; ähnlich bewirken mechanische Erschütterungen des Schädels oder pathologische Veränderungen im Gehörorgan ohne jeden äusseren Schallreiz Ohrenklingen; mechanische oder elektrische Reizung von Geschmacks- oder Geruchswerkzeugen erleben wir unter Umständen als Geschmacks- und Geruchsnüancen und ähnliches mehr.

Aus diesen und verwandten Tatsachen leitet Johannes Müller in einem nicht nur rein psychophysisch, sondern auch erkenntnistheoretisch belangreichen Gedankengang zunächst für die Qualitäten des Gesichtssinnes, für Helligkeiten und Farbigkeiten, die Lehre ab, dass sie nicht als etwas Fertiges in der Aussenwelt existieren, „von welchem berührt der Sinn nur die Empfindung desselben hätte; sondern die Sehsinnsubstanz bringt sich, von jedwedem Reize, welcher Art er immer sein mag, aus ihrer Ruhe zur Affektion bewegt, diese ihre Affektion in den Energien des Lichts, Dunklen, Farbigen selbst zur Empfindung", und für alle Sinnesmodalitäten formuliert er es 1840 im „Handbuch der Physiologie" ganz allgemein gültig: „Die Sinnesempfindung ist nicht die Leitung einer Qualität oder eines Zustandes der äusseren Körper zum Bewusstsein, sondern die Leitung einer Qualität, eines Zustandes des Sinnesnerven, zum Bewusstsein, veranlasst durch eine äussere Ursache, und diese Qualitäten sind in den verschiedenen Sinnesnerven verschieden, die Sinnesenergien".

Helmholtz glaubte bekanntlich mit seinen Farben- und Tontheorien dieses Gesetz auch noch weiter auf die einzelnen Qualitäten der höheren Sinne, die verschiedenen Farben und Töne, ausdehnen zu können, anderen gilt die Blix-Goldscheiderschе Entwicklung spezifischer Kälte- und Wärmepunkte, differenter Geschmackspunkte durch Oerwall, differenter Geruchsregionen durch Zwardemaker als neue Bestätigung des Müllerschen Prinzips. Aber in Wahrheit hat diese noch feinere Spezialisierung innerhalb der einzelnen Empfindungsmodalitäten, die sich keinesfalls bis in die letzten Einzelheiten durchführen lassen, mit dem ursprünglichen Müllerschen Prinzip so lange nicht notwendig etwas zu tun, als nicht der Tatsachennachweis erbracht wird, dass auch innerhalb dieser engeren Grenzen inadäquate Reize nur die spezifische Wirkung hervorbringen können. Von einem solchen Nachweis aber kann, soweit ich sehe, nirgends die Rede sein.

Selbst die inadäquaten Modalitätsreize, auf denen die ursprüngliche Müllersche Lehre beruht, begegnen recht ernsthaften Einwänden bereits bei Lotze. Namentlich aber hat in neuerer Zeit Max Dessoir

in seiner Abhandlung über den Hautsinn[1]) die Wahrscheinlichkeit recht gut begründet, dass sich zu den primären inadäquaten Reizen in vielen Fällen sekundär auch adäquate Reizungen gesellen können. Am unmittelbarsten einleuchtend ist dies wohl bei der elektrischen Reizung der chemischen Sinne, also des Geschmackes und Geruchs. Hier können sehr leicht durch elektrolytische Zersetzungen des Speichels, bzw. Nasenschleims adäquate Reizungen entstehen. Man hat geradezu von einem elektrischen Geschmack als einer besonderen Qualität gesprochen, und eines elektrischen Geruchs glaube ich mich selbst aus der langwierigen elektrolytischen Behandlung von Nasenwucherungen zu erinnern. Ebenso erscheinen bei elektrischen Reizen auf das Auge Zersetzungen des Sehpurpurs, bei mechanischen Erschütterungen entstehende Schallwellen, bei einem Schlag auf das Auge entstehende Aetherwellen nicht gänzlich ausgeschlossen, obwohl freilich diese Ausflüchte doch manchmal allzu künstlich sind, um namentlich für das optische Gebiet als hinreichend zu gelten.

Aber ein Haupteinwand bleibt unter allen Umständen bestehen: dass es sich nämlich im Vergleich zu den adäquaten Reizungen hier doch um relativ sehr seltene Fälle handelt, die augenscheinlich anormaler Art sind und nur durch sehr künstliche gewaltsame Eingriffe entstehen oder krankhaften Ursprungs sind. Dessoir gibt mit Recht zu bedenken, „dass ein ganzes Menschenleben ablaufen kann, ohne dass auch nur ein solcher Fall zu verzeichnen ist. Und man halte demgegenüber die unendlich vielen adäquaten Reizungen, die die Sinne eines jeden Menschen innerhalb der kürzesten Zeit treffen".

Ehe man aus solchen anormalen Fällen allzu weitgehende Schlüsse auf die allgemeine Natur der Sinnesempfindung zieht, müsste man sich zum mindesten der Fälle erinnern, die gegen eine völlige Beschränkung des einzelnen Sinnesorgans auf eine bestimmte Empfindungsmodalität ins Feld geführt werden können: da liesse sich zunächst als allgemeine Gegeninstanz anführen, dass die Sicherheit, mit der wir bei den sogenannten höheren Sinnen die Modalitäten auseinander halten, mit der wir z. B. Töne von Farben unterscheiden, für die sogenannten niederen Sinne keineswegs im gleichen Masse gilt. Besonders die Unterscheidung von Gerüchen und Geschmacksempfindungen bereitet bekanntlich oft so grosse Schwierigkeiten, dass wir in dieser Hinsicht häufigen Verwechslungen unterliegen und mindestens, wie ich schon an anderer Stelle betonte[2]), eine andere Sinnesmodalität, nämlich die kinästhetische Erfahrung der spezifischen Einstellungsbewegungen, zu deutsch: Schnüffeln oder Schmatzen, zu Hilfe nehmen müssen,

[1]) Vgl. M. Dessoir, Ueber den Hautsinn im ‚Archiv f. Physiologie'. Jahrg. 1892 S. 175 ff.

[2]) Zur Entwicklung der Raumanschauung bei Mensch und Tier. S. 88.

um eine sichere Modalitätsunterscheidung zustande zu bringen. Leicht können auch Temperatur- und Berührungsreize von sehr niedriger Intensität mit einander verwechselt werden. Ueberhaupt steht es gerade mit den verschiedenen Modalitäten des Hautsinnes ganz allgemein so, dass sie wenigstens bei minimalen und maximalen Grenzfällen ihrer Intensität nicht leicht und sicher auseinander gehalten werden. Und eine Modalität wenigstens tritt bekanntlich bei übermässiger Reizung sämtlicher Sinnesorgane schliesslich überall gleichmässig ein, nämlich die Schmerzempfindung. Diesem letzten Einwand wusste Müller nur durch die ungenügende Ausflucht zu entgehen, dass auch dann der Schmerz auf den verschiedenen Sinnesgebieten eine spezifische Färbung bewahre, eine Ausflucht, die keinenfalls ausreicht. Denn damit ist ja zum mindesten ein erhebliches Zurücktreten des spezifischen Charakters zugestanden. Einen weiteren allgemeinen Einwand liefert die Entdeckung des sogenannten statischen Sinnes, dessen spezifische Empfindungsqualitäten überhaupt nur äusserst unvollkommen unterschieden werden können und in dem körperlichen „Gemeingefühl" aufgehen; am ehesten können sie noch dann erkannt werden, wenn das Organ seinen Dienst versagt.

Eine weitere Instanz schon aus der menschlichen Sinneserfahrung gegen die unbedingte Geltung der Lehre von den spezifischen Sinnesenergien und für eine Anpassungstheorie kann daraus gewonnen werden, dass wenigstens bei einem höheren Sinn des Menschen, nämlich beim Gehörsinn, der genetische Zusammenhang mit der Erschütterungswahrnehmung eines Statolithenorgans noch wahrnehmbar ist. Bei den tiefsten Tönen mit langsamster Schwingung können nämlich die einzelnen Tonstösse noch einigermassen mit dem Ohr herausempfunden werden, während sie bekanntlich bei den höheren, musikalisch brauchbaren Tönen ganz verschmolzen sind; in diesem Zusammenhang darf auch auf den Bericht der bekannten Taubstummblinden Helen Keller verwiesen werden, die sich, des Gehörsinns gänzlich beraubt, doch noch auf eine für uns schwer fassliche Weise an den Tonerschütterungen beim Orgelspiel erfreut.

Neben solche einzelnen psychologischen Handhaben, die sich bereits beim Menschen für eine Anpassungstheorie der Sinnesenergien gewinnen lassen, stellt sich gleich bedeutsam ein allgemeiner physiologischer Tatbestand: Wenn wir nämlich die einzelnen Sinnesorgane beim Menschen daraufhin vergleichen, wie sehr bei ihnen die Schutzvorrichtungen gegen inadäquate Reizeinwirkung und die positiven Hilfsvorrichtungen für die erleichterte Zufuhr adäquater Reize ausgebildet sind, so ergeben sich augenfällige Unterschiede. Bei den sogenannten höheren Sinnen des Menschen, bei Ohr und Auge, sind Schutzvorrichtungen (man gedenke nur der tiefen Einlagerung der empfindlichen Teile) und Hilfsapparate (es genügt schon der Verweis auf die lichtsammelnde Linse und die schallverstärkende Ohrmuschel) offenbar in viel höherem Grade ausgebildet und spezialisiert

als bei den Organen des Geschmacks und Geruchs oder gar des Hautsinns. Sofern man nicht auf jede Erklärung solcher Verschiedenheiten verzichtet, können sie nur als verschiedene Grade der Anpassung des Organs an seine spezifische Funktion verstanden werden.

Neben den allgemeingültigen Gründen für eine Anpassungstheorie aus der Psychophysik des Menschen dürfen ferner, da auch die Müllersche Lehre auf so seltene und anormale Erfahrungen des Sinneslebens sich beruft, als Instanzen unserer Auffassung noch einige anormale Fälle hier angeführt werden. Vor allem ist an die sogenannten Synästhesien zu denken, z. B. an das Farbenhören oder den Farbengeschmack, wobei bekanntlich auf die Reizung eines einzigen Sinnesorganes mit Empfindungen einer oder mehrerer anderer Modalitäten ganz ursprünglich geantwortet wird, also z. B. auf die Reizung des Gehörorgans mit Farben („audition colorée"), oder, wie noch jüngst Downey im „American Journal of Psychology" (1911, Seite 528 ff.) berichtet hat, auf die Reizung des Geschmacksorgans mit einer Kombination von Farben- und Tastempfindungen. Bei der Ursprünglichkeit, welche solchen Erscheinungen bei manchen Personen eignet, ist es verfehlt, sie immer auf indirekte zentrale Auslösung zurückzuführen, und die Vermutung in Jodls „Lehrbuch der Psychologie" ist keinesfalls von vornherein von der Hand zu weisen, dass hier „vielleicht Atavismus aus der Zeit der Gehirnentwicklung vorliegt, da bei unvollkommener Differenzierung der Gehirnorgane die nämlichen Zentren Reize von verschiedener Modalität verarbeitet hatten". Noch eine andere anormale Erscheinung kann hier nicht ganz mit Stillschweigen übergangen werden, obgleich sie freilich durch den Missbrauch von okkultistischer Seite in üblen Ruf gekommen ist, nämlich die angebliche Verlegung von spezifischen Empfindungen der höheren Sinne, speziell des Gesichtes, an Körperstellen, wo nur Hautsinnesorgane in Betracht kommen können. Auch Johannes Müller hat dieser Fälle gedacht und sie kurzerhand mit den Worten abgefertigt: „All das Sehen mit der Herzgrube ist Märchen oder Betrug". Obwohl ich, wie aus anderen Publikationen zu ersehen, der Letzte bin, der zu irgendwelchen Zugeständnissen an okkultistische Geheimniskrämerei geneigt ist, muss doch zugestanden werden, dass die berichteten Fälle nicht mehr so kurzerhand in das Reich der Fabel verwiesen werden können, als es zu Müllers Zeiten noch möglich sein mochte. Wenn man sich auch kaum für die Tatsächlichkeit irgend eines der berichteten Fälle voll einsetzen kann, so lässt sich doch gerade aus der Analogie mit tierpsychologischen Beobachtungen die Möglichkeit solcher Sinnesverlegungen nicht ganz in Abrede stellen; denn wie man bei Hysterischen und bei Hypnotisierten neben der Ausschaltung und Einengung einzelner Sinnesbereiche eine erhebliche quantitative Verschärfung anderer noch funktionierender Sinne allgemein zugesteht, z. B. Hyperakusie, so scheint mir auch eine aussergewöhnliche qualitative Ausdehnung der Möglichkeit nach nicht ausgeschlossen. Aber ein solches

ultimum refugium ist glücklicherweise keineswegs nötig, um den Ersatz der Müllerschen Spezifitätslehre durch eine Anpassungslehre im Sinne Wundts zu begründen.

Sobald man neben den Tatsachen des menschlichen Sinneslebens auch die des tierischen ins Auge fasst, scheinen uns die Gründe für eine solche Umgestaltung der Theorie in Fülle zuzuströmen.

Zunächst fällt hier, rein experimentell-technisch gesprochen, je weiter wir in der Tierreihe nach abwärts steigen, desto mehr die Schwierigkeit hinweg, den tierischen Sinnesorganen auch inadäquate Reize beizubringen. Wir sehen immer mehr jene Schutzvorrichtungen in Wegfall kommen, welche es uns z. B. so sehr erschweren, auf die Netzhaut des menschlichen Auges andere als optische Reize mit Sicherheit einwirken zu lassen. Auch die Gehörorgane sehen wir nicht mehr so tief eingelagert, so sicher geschützt und für inadäquate Reize fast unerreichbar. Aber nicht nur die Schutzvorrichtungen gegen inadäquate Reize kommen immer mehr in Wegfall, je weiter wir in der Tierreihe herabsteigen, auch die besonderen positiven Hilfsapparate, die der spezifischen Reizart angepasst sind, z. B. bei dem Gehörorgan die Schnecke samt cortischem Organ, deren Einzelheiten ganz auf die feinsten Abstufungen der Schallwellen abgestimmt sind, machen immer einfacheren Vorrichtungen Platz oder kommen ganz in Wegfall, sodass die Organe immer mehr und immer allgemeiner auch anderen Reizklassen zugänglich werden. Schliesslich reduzieren sich, zunächst immer noch vom Standpunkt der äusseren anatomischen Betrachtung ausgesprochen, die so fein spezialisierten Sinnesorgane der höheren Tiere bei den niederen gänzlich auf jenes allgemeine Hautsinnesorgan, welches schon Aristoteles als das Ursinnesorgan postuliert hat, und zuallerletzt ist auch von einer Differenz zwischen Sinnesorgan und sonstigen Körperorganen nicht mehr die Rede; bei den einzelligen Protozoen fällt das alles in eins zusammen.

Es ist gewöhnlich Sitte, diese hier nur rasch angedeutete anatomisch-morphologische Stufenreihe von Formen der tierischen und menschlichen Sinnesorgane in der umgekehrten Reihenfolge vor Augen zu führen, nämlich als einen zwar noch lückenhaften, aber doch in gewissen Grundzügen schon recht wahrscheinlich erschlossenen phylogenetischen Stammbaum. Und angesichts dieses sicherlich eindrucksvollen Bildes pflegt man ohne weiteres den Appell zu erheben: Wie will man behaupten können, dass die spezifischen Sinnesenergien ungewordene und unveränderliche Potenzen seien, da doch die Werkzeuge, deren sie sich bedienen, so offenkundig als Ergebnisse einer ganz allmählichen Entwicklung sich erweisen! Ganz so einfach, als es nun ist, diese Frage zu stellen, vermag aber die Antwort denn doch nicht auszufallen. Denn diese Frage geht aus von der irrtümlichen, obschon sehr beliebten Anschauung, dass man aus

der Struktur eines Organs ohne weiteres bindende Schlüsse auf die Art seiner Funktion ziehen könne, sodass dann der Stammbaum der Funktionen eigentlich nur ein Abklatsch vom Stammbaum der Strukturen wäre. Tatsächlich ist dem aber keineswegs so. Während wir es nämlich in der Reihe der Strukturen immer nur mit quantitativen Grössen und Grössenunterschieden zu tun haben, haben wir es bei den Funktionen immer auch mit qualitativen Unterschieden zu tun, die oft genug eine allmähliche Ableitung auseinander auf gar keine Weise zulassen, selbst da nicht, wo es die Strukturenreihe noch so wahrscheinlich erscheinen liesse. Gilt diese Unreduzierbarkeit auf blosse quantitative Unterschiede nun schon von vielen anderen gemeinhin als rein physiologisch bezeichneten Funktionen jedes lebenden Organismus (das dürfte der eigentliche Grund sein, weshalb Hering, Rosenthal, Verworn u. a. den Begriff der spezifischen Energien weit über den ursprünglichen Sinn hinausdehnen), so gilt diese Unreduzierbarkeit erst recht und ganz gewiss in weitem Umfang von den psychophysischen Funktionen. Zwischen Tonempfindungen und Farbenempfindungen, oder zwischen Tastempfindungen und Geschmacksempfindungen gibt es, wir mögen sie variieren oder reduzieren, wie wir wollen, keine allmählichen quantitativen Uebergänge, sondern eine jede einzelne Empfindung bleibt letztenends sui generis, eine jede von ihnen ist in keine andere Modalität ohne Sprung überführbar. Diese letzte Eigenart der Sinnesmodalitäten schliesst aber selbstverständlich keineswegs aus, dass viele von ihnen gleichzeitig miteinander und verschmolzen miteinander gegeben zu sein pflegen, und ferner schliesst diese letzte Eigenart der Sinnesmodalitäten keineswegs in sich, dass nun jede dieser spezifischen Funktionen auch ausschliesslich und unveränderlich an ein spezifisches Organ, an eine spezifische Struktur gebunden sein muss, und darum nur bei der adäquaten Erregung gerade dieser Struktur ins Dasein treten kann. Und eben diese zu weit gehende Spezialzuweisung der Funktionen an die Strukturen nimmt die Müllersche Lehre von den spezifischen Sinnesenergien irrtümlich an. Sie erklärt es wenigstens hinsichtlich der Sinnesmodalitäten für gänzlich ausgeschlossen, dass durch die Erregung desselben Nervenelements, derselben Nervenfaser jemals verschiedene Modalitäten ins Bewusstsein treten können. Nach Müllers Lehre, wenigstens in ihrer eigentlichen Form, eignet dem einzelnen bestimmten Nervenelement nur ein einfaches Können, kein mehrfaches Können.

Diese Lehre nun, selbst wenn sie sich für die Funktionsweise des menschlichen Nervensystems aufrecht erhalten liesse, scheitert unbedingt an den Tatsachen, welche die vergleichende Psychologie, oder genau gesagt, die vergleichende Psychophysik bei den Tieren ausser Zweifel gestellt hat. Es muss genügen, aus der Fülle der Tatsachen, welche hierfür zum Beleg gegeben werden könnten, und deren Gesamtanführung fast schon

einen kurzen Abriss der Tierpsychologie bedeuten würde, einige besonders typische und zweckdienliche Beispiele herauszugreifen:

Auf Grund der Funktionen, nicht etwa nur der Struktur, müssen wir bei zahlreichen Tieren neben den spezifischen Sinnesenergien auch „Wechselsinnesorgane“ und geradezu „Universalsinnesorgane“ annehmen, die also nicht etwa nur für eine bestimmte Klasse der inadäquaten Reize, sondern für mehrere oder gar für alle Reizklassen empfindlich sind. Solche Uebergangs-Sinnesorgane hat bereits im Jahre 1875 der Anthropologe Johannes Ranke, gewiss kein Freund voreiliger Entwicklungshypothesen, angenommen[1]). Neuere und umfassende Belege sind namentlich von Willibald A. Nagel in seinen „Vergleichenden physiologischen und anatomischen Untersuchungen über den Geruchsinn und Geschmacksinn und ihre Organe“ (Stuttgart 1894) erbracht worden. Als Beispiel seien die Hautsinnesorgane in den Fühlern und sonstigen empfindlichen Teilen der Weinbergschnecke angeführt, für die es J. Meisenheimers Monographie neuerdings bestätigt[2]). Das Auftreten von spezifischen Sinnesenergien im eigentlichen Sinne erweist sich bei solchen vergleichenden Untersuchungen als parallelgehend zum Beginn der Ausbildung eines Zentralnervensystems, also etwa mit den Hydroidpolypen einsetzend, eine Tatsache, die sicherlich auch nicht der allgemeineren psychologischen Bedeutung entbehrt. Wo noch gar kein Nervensystem ausgebildet ist, mangeln auch alle eigentlichen spezifischen Organe, also vor allem bei den Protozoen. Wohl aber weisen bereits diese primitivsten aller Lebewesen eine geradezu universelle Reizbarkeit auf durch mechanische, chemische, thermische, elektrische und in einem beschränkten Sinne auch photische Reize. Und da sie keineswegs jedes Lernens aus ihren sinnlichen Erfahrungen entbehren, scheint bereits bei ihnen der Analogieschluss auf irgend welches primitivste Art begleitenden Bewusstseins hinreichend fundiert zu sein. Jedenfalls ist so viel Tatsache, dass, wie Max Verworn es einmal ausdrückt, sämtliche Reizarten, die bei höheren Tieren und Menschen Wirkungen auslösen, dies auch bei den Urtieren tun, sodass also ihr einzelliger Leib gewissermassen zugleich ein Universal-Sinnesorgan im umfassendsten Sinne darstellt.

Es fehlt aber auch bei diesen ursprünglichsten Lebewesen keineswegs mehr ganz an Ansätzen zur Ausbildung zunächst noch qualitativ unbestimmter, nur durch einen höheren Empfindlichkeitsgrad ausgezeichneter, primitivster Sinnesorgane. Der erste Entwicklungsschritt wird also, was wegen der theoretischen Tragweite hervorgehoben sei, nicht durch quali-

[1]) In der Zeitschrift für wissenschaftliche Zoologie Bd. 25 S. 143 ff.: „Beiträge zur Lehre von den Uebergangs-Sinnesorganen. Das Gehörorgan der Acridier und das Sehorgan der Hirudineen“.

[2]) Leipzig 1912, S. 39 ff.

tative Auslese, sondern durch örtliche Auslese, durch beginnende Lokalisierung reizbarster Stellen vollzogen. H. S. Jennings, heute wohl die bedeutendste Autorität für das Verhalten der niedersten Organismen, sagt hierüber: „Bei einzelligen Organismen ohne Nervensystem können bestimmte Teile des Körpers empfindlicher sein, als die übrigen, und so eine den Sinnesorganen beim höheren Tier vergleichbare Stelle bilden. Ob eine solche Stelle für eine Reizform empfindlicher und zugleich für andere unempfindlich werden kann, wie bei höheren Organismen, scheint nicht festgestellt zu sein [1])". Bezeichend ist ferner für diese primitivsten Sinnesorgane der Einzelligen, als welche man z. B. die Wimperhärchen (Cilien der darnach sogenannten Ciliaten) ansprechen kann, dass sie zugleich noch andern physiologischen Funktionen, vor allem als Bewegungs- und Sekretions-Organe dienen.

Bei den mehrzelligen Tieren begegnen wir sehr bald Sinnesorganen, deren besondere Empfindlickeit für einzelne Reizklassen ausser Frage steht. Aber diese ihre Empfindlichkeit beschränkt sich noch lange nicht auf eine einzige, bestimmte Reizklasse; ihre spezifische Qualität ist also mindestens eine mehrfache und darum eben dem Müllerschen Begriffe widersprechend. Nagel z. B. unterscheidet bei den Metazoen, also bei den vielzelligen Tieren, ausdrücklich „Universal-Sinnesorgane" und „Wechsel-Sinnesorgane". Als Universal-Sinnesorgane bezeichnet er diejenigen, mittels deren ein Lebewesen sämtliche Gattungen von Reizen wahrnimmt, die für das Tier überhaupt normaler Weise wahrnehmbar sind. „Es gibt Wesen", so schreibt er zusammenfassend, „welche, mit einerlei Sinnesorganen ausgestattet, gleichwohl verschiedene Sinne besitzen, bei denen eine gewisse Unterscheidungsfähigkeit für mehrere Reizarten zweifellos vorhanden ist, wenn man auch annehmen muss, dass Zahl und Verschiedenheit der einzelnen Empfindungsqualitäten bei diesen Tieren geringer ist, als bei solchen mit spezifischen Sinnesorganen". Neben den Universal-Sinnesorganen nimmt dann Nagel noch eine besondere Klasse der Wechsel-Sinnesorgane an, die immerhin noch der Wahrnehmung mehrerer Reizklassen, z. B. der chemischen und thermischen, gleichzeitig oder wechselweise als Organe dienen. R. Hesse und F. Doflein in ihrem weit über populäre Orientierung hinaus fördernden Werke „Tierbau und Tierleben" [2]) bezeichnen solche vielseitig leistungsfähigen Organe noch zutreffender als „anelektive Sinnesorgane", bei denen also die beschränkende Auslese auf eine einzige Funktion noch nicht vollendet ist. Solche Organe sitzen z. B. an den Stielzangen (Pedicellarien) der Seeigel, wo sie nach Uexküll [3]) auf mechanische bezw. chemische Reize hin verschieden abgestufte Reaktionen einleiten.

[1]) Das Verhalten der niederen Organismen. Deutsch. Leipzig und Berlin 1910, S. 409.

[2]) Bd. I, Leipzig und Berlin 1910.

[3]) Umwelt und Innenwelt der Tiere. Berlin 1909, S. 112.

Fast noch beweiskräftiger für unsere Auffassung als das Dasein vielklassiger Reizrezeptoren ist eine zweite Tatsachenklasse, bei der jede anderweitige Interpretationsmöglichkeit gänzlich fehlt, nämlich der allenthalben bei niederen Tieren nachweisbare Tatbestand, dass die Lokalisierung der spezifischen Reizbarkeit auf deren schon eigens angepasste Organe noch keineswegs eine vollkommene ist. Zu den bekanntesten Beispielen solcher unvollkommenen Lokalisierung gehört die bleibende Lichtreizbarkeit solcher Tiere, bei denen bereits ziemlich hohe Augenformen ausgebildet sind, auch dann noch, wenn man diese Augen entfernt. Schon Vitus Graber[1]) sprach deshalb von einem photodermatischen Sinn, neuere nennen ihn zutreffender „photoskioptisch", weil es sich gesichertermassen nicht um eine Farbenunterscheidung, sondern um ein Reagieren auf Helligkeitsunterschiede handelt, bei denen übrigens das Mitwirken beträchtlicher Wärmedifferenzen durch geeignete Versuchsanordnung ausgeschlossen werden kann. Genannt sei von neueren Belegen nur Forels Nachweis der Lichtreaktion bei Ameisen mit überfirnissten Augen[2]), oder Hadleys Nachweis der Lichtreaktion bei geblendeten Hummern[3]), und als besonders drastisches Beispiel bei Loebs und Parkers geköpften Planarien[4]) oder Eyclshymers geköpften Olmen[5]). Als verwandtes Beispiel sei die Hautempfindlichkeit vieler Haie für starke Geschmacksreize, z. B. für Vanilin oder Chinin, ausserhalb des Maules angeführt, wie sie bereits Nagel betont und neuerdings Sheldon beim Hai[6]), Parker beim Zwergwels[7]) ermittelt haben.

Eine dritte beweiskräftige Klasse von Tatsachen, die freilich schon etwas mehr auch auf theoretischen Boden führt — aber man darf sagen auf bereits recht festen Boden —, bildet der sogenannte phylogenetische

[1]) Fundamentalversuche über die Helligkeits- und Farbenempfindlichkeit augenloser und geblendeter Tiere, in den Wiener Akademie-Berichten. Math.-naturw. Klasse, Bd. 87 (1883).

[2]) Vgl. A. Forel, Das Sinnesleben der Insekten, München 1910, S. 48 ff. und 242.

[3]) Vgl. Ph. B. Hadley, The reaction of blinded Lobsters to light, im American Journal of Physiology, 21 (1908) 180 ff.

[4]) Vgl. J. Loeb, Einleitung in die vergleichende Gehirnphysiologie und vergleichende Psychologie, Leipzig 1899; G. H. Parker und F. L. Burnett im American Journal of Physiology, 4 (1901) 373 ff.

[5]) Vgl. A. C. Eyclshymer, The reactions to light of the decapited young Necturus, im Journal of Comparative Neurology and Psychology, 18 (1908) 303 ff. Zahlreiche weitere Beispiele vgl. bei M. F. Washburn, The animal mind, New-York 1908, im Kapitel VII: The Vision zerstreut, ebenso bei S. O. Mast, Light and the Behavior of Organisms, New-York 1911.

[6]) Vgl. P. E. Sheldon, The reactions of the Dogfish to chemical stimuli, im Journal of Comparative Neurology and Psychology, 19 (1909) 237 ff.

[7]) Vgl. G. H. Parker, On the Stimulation of the Integumentary Nerves of Fishes by Light, im American Journal of Physiology, 14 (1905) 413 ff.

Funktionswechsel der Sinnesorgane. So lassen sich z. B. nach Nagel bei den Hautsinnesorganen nahverwandter Insektenfamilien durchaus homologe Nervenendigungsapparate nachweisen, deren Strukturunterschiede aber doch schon die Anpassung an verschiedene Funktionen bekunden. „Ja selbst innerhalb einer Art und selbst auf den symmetrisch gelagerten Punkten eines Tieres ist ähnliches möglich". Meistens handelt es sich dabei um Differenzierung zwischen Tastsinn auf der einen und chemischem Sinn, also Geruch oder Geschmack, auf der anderen Seite. Auch bei nahverwandten Mollusken sind an verschiedenen geeigneten Körperstellen die Hautsinnesorgane offenbar zu spezifischen Geschmacks- oder Geruchsorganen entwickelt worden. Ein Beispiel gibt etwa E. Radl in seinen „Untersuchungen über den Gehörsinn der Insekten" im „Biologischen Zentralblatt", Band 25 (1905). Er fasst die von Graber als Gehörsorgane angesprochenen Organe als eine Art Uebergangsorgane vom Tastsinn zum Gehörsinn auf. Die Herkunft des Gehörorgans aus einem in der sogenannten statolithen Form ausgebildeten Erschütterungsorgan bei niederen Lebewesen, das man bezeichnenderweise auch Seismographenorgan genannt hat, kann hier in ihren wahrscheinlichen Einzelheiten nicht geschildert werden. Man möge das etwa bei Arnold Lang in seiner Studie: „Ob die Wassertiere hören" (1902) nachlesen. Dass aber auch bei uns Menschen noch Spuren dieses Uebergangs von Erschütterungswahrnehmungen zu Hörwahrnehmungen vorhanden sind, wurde bereits erwähnt. Auch bei Tieren lassen sich ähnliche Uebergangserscheinungen feststellen. So scheint z. B. schon bei Tieren, die nur über Otozysten, aber über keine Schnecke verfügen, eine Unterscheidung der Tonhöhe nachweislich zu sein. Dafür spricht nicht nur die genau abgestufte Länge der sogenannten Hörhaare, sondern auch das experimentelle Ergebnis, zu dem schon Victor Hensen 1863 gelangt ist, als er seinem Versuchskrebs einzelne Klapphorntöne zum besten gab, wobei die Hörhaare je nach ihrer Länge auf bestimmte Töne durch Schwingungen ihrer Basalteile reagierten. Weitaus besser vorstellbar sind uns, wenn auch nicht die Uebergänge zwischen zwei verschiedenen Sinnesmodalitäten, so doch zwischen den verschiedenen Qualitäten einer und derselben Sinnesmodalität, die sich aber auch als verschiedenartige Entwicklungsstufe derselben darstellen, und zwar erschliesst sich uns dieses Beispiel gerade bei unserem höchstentwickelten Sinne, dem Gesichtssinn. Hier sind wir nicht auf blosse Analogien und wissenschaftliche Ahnungen angewiesen, sondern wir können den Unterschied zwischen Farbensehen und blossem Hell-Dunkel-Sehen unmittelbar im allmählichen Uebergang erleben. Wir alle werden bekanntlich unter bestimmten Umständen farbenblind und sinken damit in dieser Hinsicht auf eine Leistungsstufe des Gesichtssinnes herab, die bei den Tieren bis recht hoch hinanf, nämlich bis in den Bereich der Wirbeltiere hinein, verbreiteter ist, als man früher glaubte. Viele Tiere, denen man nach oberflächlichen Beobachtungen einen

ausgebildeten Farbensinn zusprach, unterscheiden nach den Ergebnissen sorgfältiger Experimente nur Helligkeitsstufen. Ihr ganzes Auge leidet also an dem gleichen Mangel, der bei uns nur noch dem äussersten Netzhautumkreis anhaftet, wie sich bei ausschliesslich seitlichem, indirektem Sehen leicht prüfen lässt. Auch für andere tierpsychologische Feststellungen primitiver Sehleistungen verfügen wir über ganz entsprechende eigene Erfahrungen. Wenn z. B. für das Eulenauge, wie schon Abelsdorff feststellte, oder für das Auge der Tanzmaus nach Yerkes' schönen Untersuchungen, der blaue Teil des Spektrums einen verhältnismässig grösseren, der rote einen geringeren Reizwert hat, als normalerweise beim Menschen, so erinnert das unmittelbar an die Verhältnisse, die auch das menschliche Auge beim Dämmerungssehen und im Zustande der Dunkeladaptation aufweist, vor allem an das Purkinjesche Phänomen. Charcots Angabe, dass bei tabischer Optikus-Atrophie die Farbenunterscheidung vor allen übrigen Gesichtsqualitäten verloren geht, kann vielleicht auch als ein Hinweis auf ihren späten Erwerb gedeutet werden [1]).

Als vierte Tatsachengruppe, die sich ebenfalls mit dem Müllerschen Prinzip in seiner alten Fassung nicht in Einklang bringen lässt, sei des Funktionswechsels bestimmt lokalisierter Organe im Verlauf der individuellen Entwicklung gedacht, für die man darum die Bezeichnung als Wechselsinnesorgane am passendsten reserviert hätte. Die deutlichsten Beispiele hierfür bieten sich beim Uebergang von Amphibien aus dem Wasser- zum Landleben. Hier werden nämlich, worauf F. Leydig bereits 1857 hinwies, die nur im Wasserleben brauchbaren, vermutlich für die Wasserströmungen empfindlichen Organe der Seitenlinie teils für die Zeit des Luftlebens durch überwuchernde Verhornung geschützt, teils gehen sie bei der Metamorphose ganz verloren und werden durch Tastflecke ersetzt. Man darf das in Parallele setzen zu der Umbildung der Zungenpapillen des menschlichen Säuglings, wenn er von flüssiger Nahrung zu fester übergeht. An Stelle der langen Fadenform tritt dann durch Abstossungen und Verhärtungen die Keulenform. Aehnliche Beispiele bieten die Sinnesorgane und speziell Ocellen der Insektenlarven mit vollkommener Metamorphose.

Eine fünfte Instanz für die Anpassungstheorie, bei der uns der Entwicklungszusammenhang verschiedenklassiger Sinnesorgane unmittelbar vor Augen tritt, ergibt sich aus einigen Erfahrungen bei Regenerationsexperimenten. So gelangten z. B. Curt Herbst [2]) und T. H. Morgan [3])

[1]) Erinnert sei auch an die schon bei Romanes und Preyer auftretende Hypothese, dass sich der Farbensinn aus dem Temperatursinn entwickelt habe.

[2]) Bei Herbst, Ueber die Regeneration von antennenähnlichen Organen an Stelle von Augen, im Archiv für Entwicklungsmechanik, II (1896) 544 ff., 9 (1899) 215 ff.

[3]) Vgl. T. H. Morgan, Regeneration and liability to injury, im Zoological Bulletin I (1898) 287 ff.

unabhängig von einander zu der Feststellung, dass bei verschiedenen höheren Krebsarten, wenn man ihnen Auge samt Augenganglion herausnahm, an Stelle dessen fühlerähnliche Organe, Antennen, also eine wesentlich niedrigere Form nachgebildet wurde. Bei anderen solchen „heteromorphen Regenerationen" ist die atavistische Deutung noch weniger zu bestreiten.

Eine letzte verwandte Instanz ergibt sich aus dem vikariierenden Hervortreten niederer Sinnesorgane, wenn die Funktion höherer während vieler Generationen ganz oder teilweise unterbunden worden ist. So stellte z. B. Gustav Alexander[1]) am Maulwurf, bei dem die Funktion der Augen bekanntlich sehr beschränkt ist, eine aussergewöhnliche Entwicklung des statischen Organs fest, speziell das Vorhandensein der bei anderen höheren Säugetieren fehlenden Macula neglecta. Ein ganz analoger Fall begegnet, worauf ich durch P. Erich Wasmanns gütigen Hinweis aufmerksam wurde[2]), in einem ganz anderen Bezirk des Tierreichs, nämlich bei unterirdisch lebenden Ameisen aus der Unterfamilie der Dorylinen, speziell der Art Eciton. Hier sind an Stelle der gänzlich verlorenen Netzaugen mehr oder minder entwickelte Ocellen gänzlich neugebildet worden, deren höhere Formen sogar die Färbungsunterschiede ihrer Ameisengäste wahrzunehmen vermögen[3]).

Gerade dieses phylogenetische Hervortreten von Ersatzorganen verdeutlicht uns in besonders anschaulicher Weise die ursprüngliche Einheit und den niemals ganz aufgehobenen Zusammenhang aller spezifischen Sinnesenergien, hinsichtlich dessen man viel eher unmittelbar auf die vitalistische Grundvorstellung des organischen Lebens sich stützen darf[4]), als hinsichtlich der Unveränderlichkeit und Grundverschiedenheit der spezifischen Sinnesenergien.

Auch einem Johannes Müller konnten übrigens trotz seines Festhaltens an der Konstanztheorie die stammesgeschichtlichen Anpassungsvorgänge bei den Sinnesorganen vieler Tiere nicht entgehen. Nur hat er sich leider auf die Beobachtung der negativen Anpassungsvorgänge, der Rückbildungen bei Funktionsverlust, beschränkt, die ja namentlich bei den schmarotzenden

[1]) Vgl. G. Alexander in der Zeitschrift für Psychologie Bd. 38 (1905) 24 ff.

[2]) P. Wasmann gab diese Ergänzung, als ich den ersten Teil dieser Arbeit auszugsweise in einer Sektionssitzung der Görresgesellschaft zu Freiburg im Oktober 1912 vortrug. Eine kürzere Zusammenfassung gab ich bereits auf dem Berliner Kongress für experimentelle Psychologie, im April 1912 (vgl. Kongressbericht) und in extenso eine früheste Fassung in der Wiener Gesellschaft für Psychologie im November 1911.

[3]) Vgl. Erich Wasmann, Die psychischen Fähigkeiten der Ameisen, Stuttgart 1909, 52 ff.

[4]) Vgl. die entsprechende theoretische Verwertung der Herbstschen Versuche bei Gustav Wolff, Zur Psychologie des Erkennens. Leipzig 1897.

Tieren ganz augenfällig sind. In seiner zweiten Mitteilung über die Sinnesorgane der Myxiniden (einer Familie der Rundmäuler) hebt er im Jahre 1836 hervor, wie diese im Innern von Fischen schmarotzenden Tiere ihre Augen rückgebildet haben, und stellt Betrachtungen darüber an, wie hier durch die Beschränkung der Aussenwelt auch die Natur des Sinnesorgans beschränkt wird, was ganz entsprechend dem umgekehrten Falle sei, wenn Menschen durch den Verlust eines Sinnesorganes eines Teils der Aussenwelt verlustig gehen. Schade nur, dass Müller diesem umgekehrten Falle fehlsinniger Menschen nicht noch weiter nachgegangen ist; denn gerade sie hätten ihn darauf hinweisen können, dass dem Verlust auch ein gewisser Gewinn entsprechen kann, da die dem fehlsinnigen Menschen verbliebenen Sinnesmodalitäten häufig eine erhebliche ontogenetische Verfeinerung zu erfahren pflegen. Besonders bekannt ist die ausserordentliche Verfeinerung des Tastsinnes und des Geruches bei Blinden oder gar Taubstummblinden. Helen Keller z. B. vermag alle ihr bekannten erwachsenen Personen am individuellen Geruch zu unterscheiden: ebenso die einzelnen Lebensalter unbekannter Personen: auch von einem halben Dutzend Rosen vermag sie eine jede am Geruch wieder zu erkennen und ähnl. mehr, sodass sich W. Lubosch[1]) auf Grund dieser Angaben sogar zu der Annahme veranlasst findet, es müsse hier im Gehirn ein Uebersprungen des Reizes auf alle anderen zentralen Sinnessphären stattfinden, vor allem auf die ausser Funktion gesetzten Gesichts- und Gehörssphären, eine Annahme, die nur unter der Voraussetzung diskutabel wäre, dass an Stelle der Müllerschen Spezifitätslehre eine Anpassungstheorie im Sinne Wundts gesetzt wird. Aber auch wenn man von diesen sehr hypothetischen zentralen Ersatzbildungen absieht, muss auf Grund der ausserordentlichen Funktionsverfeinerung eine Abstufung der peripherischen Erregungsvorgänge im Geruchsorgan angenommen werden, wie sie sonst bei diesen niederen Sinnen nur im Tierreich ihre völligen Analogien hat. Wären von vornherein mit den Sinnesmodalitäten auch die Qualitäten des Geruchssinnes in unabänderlicher Weise auf eine bestimmte Anzahl spezifischer Energien beschränkt, so bliebe die ontogenetische Fortbildung zu solcher Feinheit unbegreiflich.

Mit diesen kurzen und lückenhaften Andeutungen seien die Tatsachengruppen beschlossen, welche ein Festhalten an der Müllerschen Lehre in ihrer ursprünglichen Form auszuschliessen scheinen und ihren Ersatz durch eine phylogenetische Anpassungstheorie erforderlich machen. Wenn wir nun zu einem ebenso skizzenhaften Entwurf von Richtlinien einer solchen Anpassungstheorie übergehen, so finden wir in den bisherigen theoretischen Kontroversen, von denen ausser Lotze, Hering und Wundt, namentlich noch die Zusammenfassungen von Weinmann und Asher

[1]) Vgl. W. Lubosch, Vergleichende Anatomie der Sinnesorgane der Wirbeltiere (Aus Natur und Geisteswelt Nr. 282, Leipzig 1910, S. 29).

hervorgehoben seien[1]), vorwiegend eine Frage ausgiebig behandelt, die uns eigentlich für das psychologische Problem von minderem Belang erscheinen will, nämlich die Frage nach dem Sitz der spezifischen Sinnesenergien, seien sie nun ursprünglich und unveränderlich gegeben, oder durch Anpassung erworben. Ein kurzes Eingehen erscheint aber doch unerlässlich, weil Wundt gerade auf diesen Punkt besonderes Gewicht legt.

Johannes Müller ist noch in seinem „Handbuch der Physiologie" (1840) darüber im Zweifel, ob der Sitz der spezifischen Sinnesenergien in den zuleitenden Nerven oder im Gehirn und Rückenmark zu suchen sei. Sicher erscheint ihm nur das eine, dass die Zentralorgane auch unabhängig von den Nervenleitern der bestimmten Sinnesempfindung fähig sind. Später war man vielfach geneigt, die Lehre von den spezifischen Sinnesenergien mit der Abgrenzung der einzelnen Sinnessphären auf der Grosshirnrinde in engsten Zusammenhang zu bringen und damit geradezu zu identifizieren. Hermann Munk sieht in der Lokalisationstheorie den ersten faktischen Nachweis der Müllerschen Lehre und sucht bekanntlich die Lokalisation noch erheblich weiter ins einzelne auszubauen, hierbei noch vielen Einwendungen ausgesetzt. Wenn Munck z. B. eine Projektion der Retina in der Sehsphäre als Repräsentation der einzelnen Netzhautabschnitte durch bestimmte Teile der Sehsphäre annimmt, so liegt es doch viel näher, wie Monakow einwendet, diese Beziehungen mit den entsprechend abgestuften Augenbewegungen als mit den einzelnen Sinneswahrnehmungen in direkten Zusammenhang zu bringen. Die phylogenetische Lokalzeichentheorie, wie ich sie in den „Münchner philosophischen Abhandlungen" zu entwickeln suchte, kann diesen Einwand nur bestärken[2]). Vor allem aber stehen, abgesehen von solchen theoretischen Einwendungen, einer so detaillierten Lokalisation bestimmte Erfahrungen im Wege, nach welchen die einzelnen Beziehungen zwischen Peripherie- und Zentralorganen überhaupt nicht als dermassen fest und unveränderlich gelten können. Es gilt gerade hier das Prinzip ganz zweifellos, aus welchem Wundt zum Widerspruch auch gegen die allgemeine Lokalisationstheorie in ihrer üblichen, man darf sagen, dogmatischen Form gelangt ist. Dieses von Wundt stark betonte und mit der Anpassungstheorie in engen Zusammenhang gebrachte Prinzip ist das des zentralen Funktionswechsels und der Stellvertretung, oder tatsächlicher bezeichnet, es sind die von Armin von Tschermak in Nagels Handbuch (Band IV, 1909, Seite 87 ff.) zusammengefassten Restitutions- und Kompensationserscheinungen nach umschriebenen und ausgedehnteren Gehirnverletzungen. Mag man nun auch den experimentellen Nachweis solcher vikariierenden Beziehungen zwischen verschiedenen Teilen des Zentral-

[1]) Vgl. Leon Asher, Das Gesetz der spezifischen Sinnesenergien und seine Beziehung zur Entwicklungslehre in der Zeitschrift für Sinnesphysiologie, 41 (1906) 157 ff.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 98 u. ö.

organs noch nicht als gegen jeden Zweifel gesichert ansehen, gewisse Zugeständnisse machen doch auch die extremsten Lokalisten schon dadurch, dass sie zwischen absoluten und relativen Rindenfeldern unterscheiden, dass sie ferner, je tiefer man in der Tierreihe herabsteigt, um so mehr eine Ersatzmöglichkeit durch die subcortikalen Zentren zugestehen, und dass sie schliesslich auch eine teilweise ontogenetische Vervollkommnung und feinere Ausbildung der Lokalisationsbeziehungen anerkennen; denn damit die spezifische Gehirnsphäre überhaupt die entsprechenden Empfindungsmodalitäten anklingen lassen kann, ist es in jedem Fall nötig, dass das zugehörige Organ schon einige Zeit funktioniert hat. Wie könnten sonst bei Blind- oder Taubgeborenen die betreffenden Empfindungsmodalitäten ganz ausfallen, obgleich die zentralen Leitungen bei ihnen ursprünglich intakt sein können! Wie könnten sonst bei frühzeitigem und dauerndem Ausfall der peripherischen Funktion die in nächster Beziehung dazu stehenden Partien des Zentralorgans verkümmern! So erscheint es schon aus den Beobachtungen am Menschen und an höheren Tieren ganz unmöglich, die spezifischen Sinnesenergien allein auf der Gehirnlokalisation beruhen zu lassen und sie nicht auch mit der funktionellen und strukturellen Verschiedenheit der äusseren Sinnesorgane, über die wir viel besseren Bescheid wissen, in engsten Zusammenhang zu bringen. Erst recht aber wird diese einseitige Zurückführung auf die zentrale Lokalisation unmöglich angesichts der Verhältnisse bei den niederen Tieren, bei denen wir ja schon vor der Ausbildung eines nervösen Zentralorgans, z. B. schon bei den sogenannten Reflexrepubliken, wie Uexküll deshalb seine Seeigel nennt, und noch weiter in der Reihe herab, spezifische Sinnesorgane und spezifische Empfindungsmodalitäten zu konstatieren haben. Bei den Rippenquallen z. B. finden wir den sogenannten Sinneskörper, ein statisches Organ, selbst noch ohne besondere nervöse Leitungsbahnen, nur durch die Erregungsfortpflanzung von Zelle zu Zelle in der Flimmerrinne funktionsfähig, und wenn wir schliesslich selbst bei den Protozoen schon den bescheidensten Anfängen spezifischer Sinnesorganisation begegnen, so begreift sich gegenüber allen extremen Lokalisationstheorien die Mahnung des Protozoen-Forschers Jennings:

> „Es ist zweifelhaft, ob das Nervensystem überhaupt als der ausschliessliche Sitz von irgend etwas angesehen werden darf; seine Eigenschaften sind nur Steigerungen der allgemeinen Eigenschaft des Protoplasmas".

Jedenfalls wäre das Problem der spezifischen Sinnesenergien auf keinen Fall damit einer wirklichen Lösung wesentlich nähergebracht, dass man irgend einen Sitz der Energien nachweisen würde, mag er nun in der Peripherie, dem Zentrum, in den Leitungsbahnen oder allenthalben liegen, sondern das Grundproblem bliebe dann immer noch das gleiche: wie näm-

lich die Sinnesenergien zu diesem Sitz gekommen seien; anders und besser ausgedrückt, wie sich die Festigung der spezifischen Funktionen, die offenbar in der Organismenreihe eine fortschreitende ist, von Stufe zu Stufe vollzogen hat.

Diese Frage nun kann unmöglich einer Lösung näher gebracht werden, wenn man nicht aus den Ergebnissen der Tierpsychologie im engeren und eigentlichen Sinne, also aus der Lehre von den Bewusstseinsvorgängen bei den Tieren, zu lernen sucht, was in dieser Beziehung nur irgend in Erfahrung gebracht oder mit hinreichender Wahrscheinlichkeit erschlossen werden kann. So wenig jemals die Lehre von den spezifischen Gehirnlokalisationen überhaupt hätte erdacht und ausgebildet werden können, wenn wir nicht aus unmittelbarer Selbstbeobachtung über die verschiedenen Modalitäten der Sinnesempfindung Bescheid wüssten, ebensowenig ist der Entwurf einer psychophysischen Entwicklungsreihe auch nur in den rohesten Umrissen möglich, wenn wir nicht die freilich nur indirekt erschliessbaren Bewusstseinszustände und Bewusstseinsdifferenzen der einzelnen Tierarten nach bester Möglichkeit als Aufschlussmittel verwerten.

Dass wir dabei auf Analogieschlüsse angewiesen sind, ist selbstverständlich und kein gar so grosses Unglück, als es von manchen Skeptikern gegen alle Tierpsychologie dargestellt wird. Auf den gleichen Analogieschluss sind wir ja auch im Grunde bei allen Bewusstseinsvorgängen jedes Nebenmenschen angewiesen, ohne uns hierdurch den Aufbau einer vergleichenden, differenziellen und schliesslich genetischen Psychologie irgend verwehren und versperren zu lassen. Und in der Tierpsychologie haben wir sogar noch den Vorteil, es sicherlich stets mit einfacheren Bewusstseinszuständen zu tun zu haben, auf die wir eher von uns aus Rückschlüsse machen dürfen, als wenn wir es mit höheren Daseinsformen zu tun hätten. Wir müssen uns nur stets ganz besonders derjenigen Erfahrungen und Beobachtungen erinnern, die wir gerade mit herabgesetzten und einfacheren Bewusstseinszuständen auch bei Menschen zu machen in der Lage sind, und müssen uns, da es sich um Beobachtungen des Sinneslebens handelt, ganz vornehmlich jener Unterschiede der Ausbildungsstufen erinnern, die auch bei unseren menschlichen Sinnesmodalitäten gegeben sind und von jeher zur Unterscheidung niederer und höherer Sinne Anlass gegeben haben, einer Unterscheidung, die gerade durch Beiziehung der tierpsychologischen Erkenntnisse hinwiederum einen viel besseren und klareren Sinn bewirkt.

Wenn wir einmal ganz allgemein unsere sogenannten niederen Sinne, also die Modalitäten des Hautsinnes, ferner Geruch und Geschmack, mit den höheren Sinnen, nämlich Gesicht und Gehör, vergleichen, so fällt vor allem zweierlei in die Augen:

1. dass die höheren Sinne unvergleichlich reicher an Qualitätsunterschieden und Kombinationsmöglichkeiten sind.

2. dass die niederen Sinne in viel engerer und mittelbarer Beziehung stehen zu dem, was man am besten als sinnliche Gefühle zu bezeichnen pflegt: zu Schmerz und Wollust.

Bei Geschmacks- oder Temperaturempfindung z. B. treten gewöhnlich die genaueren Qualitäten weitaus zurück hinter den sogenannten Gefühlsbetonungen. Wir unterscheiden die verschiedenen Geschmacks- und Geruchsnuancen vorwiegend als angenehm oder unangenehm und haben dafür nicht eigene sprachliche Bezeichnungen, wie für die verschiedenen Töne oder die verschiedenen Farben. Am allermeisten treten die sogenannten Gefühlsbetonungen vielleicht hervor beim statischen Sinn, bei dem die Bewusstseinsqualitäten am allerwenigsten ausgebildet sind, und dessen wir überhaupt nur durch den Beitrag gewahr werden, den er dem sogenannten Gemeingefühl des Gesamtkörpers zubringt. Eine gesonderte Empfindungsqualität eignet ihm eigentlich nur bei intensiven Störungen, in der Empfindung des Schwindligwerdens, und auch hier bei vorwiegender unlustvoller Gefühlsbetonung.

Auch bei den höheren Sinnen ist es, wie schon früher erwähnt, möglich, sie bis zu jener Grenze zu bringen, wo die besonderen Qualitäten ganz zurücktreten und schliesslich in der Schmerzempfindung verschwinden.

Wenn es also nach Aussage unseres Bewusstseins nicht möglich ist, die einzelnen Sinnesmodalitäten und -qualitäten in unmerklichen Uebergängen ineinander überzuführen, so kann doch jede von ihnen mehr oder minder zurücktreten, und sie alle haben das Schicksal gemeinsam, sich in einer eigenen, nicht mehr spezifisch bestimmten Modalität der Schmerz- und Wollustdimension auflösen zu können.

Diesem unmittelbaren Befund der Bewusstseinsanalyse entspricht nun in grossen Zügen das, was uns alle funktionellen und strukturellen Analogieschlüsse über das bewusste Sinnesleben der Tiere wahrscheinlich machen. Bei den höchsten Wirbeltieren ist es durchaus wahrscheinlich, dass sie alle Empfindungsqualitäten mit uns teilen, auch die der höheren Sinne. Bei ihnen ist der Farbensinn gegen jeden Zweifel sichergestellt und ebenso die Unterscheidungsfähigkeit der Tonhöhe. Georg Fr. Nicolai hat ja mittels der Pawlowschen Speichelreflexmethode bei Hunden sogar ein absolutes Gehör nachgewiesen [1]). Allerdings ist auch bei den höheren Tieren schon das eine auffällig, dass ihre höheren Sinne erst viel später funktionsfähig werden als die niederen. Und bei pathologisch reduzierten Verhältnissen, wie den grosshirnlosen Hunden von Goltz oder Sherrington, bleibt nur noch die Reaktion auf die niederen Klassen der Sinnesreize unzweifelhaft; wo das Tier auf Töne zu reagieren scheint, ist die Reaktion auf blossen Vibrationsreiz nicht ausgeschlossen. Wenn wir in der Tierreihe weiter

[1]) Vgl. G. F. Nicolai, Die physiologische Methodik zur Erforschung der Tierpsyche usw., im Journal für Psychologie und Neurologie X (1907).

herabsteigen, finden wir gerade die höheren Sinne verhältnismässig bald auf einfachere Dimensionen reduziert. Der Gesichtssinn reduziert sich schon bei vielen Wirbeltieren und fast bei allen Wirbellosen auf Hell-Dunkel- und auf Umrissunterscheidung.

Bei den niederen Tieren schwindet auch bald, rein strukturell betrachtet, die komplizierte Zusammensetzung des Gehörs- und Gesichtsorgans, und selbst da, wo das Auge aussergewöhnlich hoch ausgebildet ist, wie bei gewissen Tintenfischen, stammt die Retina doch nicht, wie bei Wirbeltieren, aus einer Ausbuchtung der Gehirnrinde. Das Auge der Wirbellosen kann vielmehr ausnahmslos aus dem Hautsinn allein abgeleitet werden. Beim Auge und Ohr der Wirbeltiere dagegen handelt es sich um ein Zusammentreten verschiedenartiger Bestandteile, die ursprünglich auch verschiedenen Funktionen gedient haben, und dann erst im Verlauf der Stammesgeschichte zu einer einheitlichen Funktion zusammengetreten sind, sodass sich hier die Auffassung der höheren Sinnesmodalitäten als Verschmelzungsprodukt von niederen nahelegt, wie das auch ohnehin in den rein psychologisch fundierten Farben- und Tontheorien schon zum Ausdruck gekommen ist.

Dass auch bei solcher Auffassung die Entwicklungsmöglichkeit noch rätselhaft genug bleibt, soll selbstverständlich nicht im geringsten in Abrede gestellt werden. Ein plötzliches, mutationsartiges Auftreten der neuen Empfindungsmodalitäten, die Annahme einer phylogenetischen Farbenschwelle und Tonschwelle bleibt unerlässlich, wie wir denn überhaupt eines solchen nur teleologisch begreiflichen Schwellenbegriffes[1]) bei keiner Art von Sinnesentwicklung entbehren können, mögen wir nun auch annehmen, dass sich der Funktionswechsel noch so allmählich vollzogen hat, dass insbesondere der ausschliessliche Gebrauch für die neue Funktion erst stufenweise mit dem beständig wachsenden Ausschluss der nun inadäquat gewordenen Reizklassen und der beständig besseren, positiven, selektiven Regelung für die adäquate Reizzufuhr Hand in Hand gegangen ist.

Wie nun auch bei den niederen Sinnen ein allmähliches Zurücktreten der Empfindungsqualitäten in der absteigenden Entwicklungsreihe sich zeigt und auch hier die Annahme bestimmter phylogenetischer Modalitätsschwellen unerlässlich bleibt, das auch nur mit einigen hypothetischen Andeutungen klarzustellen, erscheint bei unserem noch so lückenhaften Wissensstand als allzu gewagt. Es mag daher der Hinweis genügen, dass gerade ein so spezieller Kenner dieser Verhältnisse wie Nagel in seinen „Vergleichenden Untersuchungen über Geruch- und Geschmacksinn" sich

[1]) Die teleologische Bedeutung auch schon der gewöhnlichen psychophysischen Reizschwelle hat bereits Uexküll (Umwelt und Innenwelt der Tiere S. 192) betont. Ich gedenke die Teleologie des Schwellenbegriffs noch eigens zu behandeln.

auch bei den niederen Sinnen noch zu einer weiteren Unterscheidung von primitiven und abgeleiteten Sinnen genötigt findet, wobei er den abgeleiteten Sinnen vor allem den besonderen Vorzug des besseren räumlichen Lokalisationsvermögens zuschreibt. Auf diese Weise ergeben sich ihm aus einem primitiven, mechanischen Sinne die Ableitungen: Tastsinn, Gleichgewichtssinn und Gehörsinn, und aus einem ursprünglichen, undifferenzierten, chemischen Sinn die Modalitäten: Geruch und Geschmack, von denen gerade der Geruch bei vielen niederen Tieren sich durch ein besonderes räumliches Lokalisationsvermögen auszeichnet, sodass man hierfür eigene Ausdrücke, wie Riechsinn oder topochemischer Sinn zu suchen nötig fand. Gerade für dieses höhere räumliche Lokalisationsvermögen der von Nagel sogenannten abgeleiteten Sinne, glaube ich in meiner Studie über „Die Entwicklung der Raumanschauung" bereits einige vermehrte Verständnismöglichkeit erschlossen zu haben, da ja die höhere Ausbildung der Reizlokalisation immer mit bestimmten Bewegungsantworten auf die Reize zusammenhängt, Bewegungsreaktionen, die bei den ursprünglichsten Lebensformen noch in Ortsveränderungen des ganzen Körpers bestehen mussten, aber bei den höher ausgebildeten Organismen sich alsbald auf sogenannte Einstellungsbewegungen ihrer Sinnesorgane reduzieren. Damit trifft nun die allgemeine Beobachtung der vergleichenden Psychologie zusammen, dass, je weiter wir im Tierreich herabsteigen, desto mehr die Anzeichen sich mehren, es eigne den Sinnesreizen auf psychischem Gebiet immer weniger die Kraft, auch spezifische bewusste Sinnesqualitäten, eigentliche Sinnesbilder auszulösen; sondern das psychische Korrelat besteht immer ausschliesslicher nur in qualitativ unbestimmbaren Trieben, in irgendwelchem nur etwa kinästhetisch noch etwas differenzierterem innerem Bewegungsdrang. Ein solcher Bewegungsdrang ist auch unserer menschlichen Sinneserfahrung gerade bei unserem primitivsten Sinn keineswegs fremd, sondern z. B. bei den Störungen des Gleichgewichts in dem starken Drang zur Kompensationsbewegung sehr fühlbar. Diese kinästhetischen Bewegungstriebe teilen mit jener sinnlichen Gefühlsmodalität, die wir als die letzte und allgemeinste erkannten, mit der Schmerz-Wollustdimension, die Eigenschaft, nur eben diese eine Dimension zu haben. Alle unsere ursprünglichen Bewegungstriebe teilen mit den Bewegungen der primitivsten Lebewesen der Protozoen das allgemeine Charakteristikum, dass sie entweder reizverstärkend oder reizmindernd sind, und zwar ist diese Bewegungsrichtung offenbar bestimmt durch jene letzte Gefühlsdifferenz zwischen Schmerz und Wollust, über welche hinaus keine weitere Vereinheitlichung und keine weitere genetische Ableitung mehr möglich ist. Es ist auch unmöglich, für die Tatsache, dass bei allen Stufen der Organismenwelt, und gerade bei den niedrigsten, unter normalen Bedingungen auf lebensnützliche Reize im allgemeinen mit lustmehrenden, positiven Hinzubewegungen, auf

lebensschädliche Reize aber mit schmerzabwendenden, negativen Hinwegbewegungen reagiert wird, noch eine weitere genetische Gesamterklärung zu geben. Auch hier stehen wir wieder vor einer letzten Gesetzmässigkeit allen organischen Lebens, die sich nicht erst allmählich entwickelt haben kann; und müssen abermals auf jene vitalistische Grundgesetzlichkeit zurückkommen, die Johannes Müller für die spezifischen Sinnesenergien zu früh in ausschliessliche Rechnung gesetzt hat.

Freilich ist mit diesen Darlegungen die Entwicklung der spezifischen Sinnesenergien erst zu einem geringen Grad aufgehellt, und das meiste bleibt noch zu tun. Auch Wundt vermag von hier aus nur noch einen kleinen Schritt weiter vorwärts zu dringen, indem er speziell für die Entstehung des Sehorgans sein sogenanntes Prinzip der Farbenphotographie[1]) entwirft, nach welchem die photochemische Wirkung des Lichtes auf gewisse organische Substanzen die Eigenschaft zu haben scheint, sie unmittelbar durch entsprechend gerichtete Zersetzungsprozesse zur Produktion eben jenes Farbstoffes zu veranlassen, welcher der Qualität des einwirkenden Lichtes entspricht. In der Tat gibt es Fälle ontogenetischer Farbanpassung, am bekanntesten beim Chamäleon[2]), bei Schmetterlingsgruppen und Raupen, und am besten untersucht von Gamble und Keeble und neuerdings von Romuald Minkiewicz bei je nach ihrer Umgebung farbwechselnden Krebsarten (Hippolyte varians bzw. Maja), wo man diesen Farbwechsel mit dem Gesichtssinn und den dauernd auf ihn einwirkenden Farbreizen in gewisse gesetzmässige Beziehungen bringen kann. Gerade Minkiewicz betont, dass bei den sich in verschiedene Farben maskierenden Krebsen (Maja) eine bestimmte Art andauernder „chromotropischer Stimmung", gewissermassen ein physiologisches Gedächtnis an ihr früheres farbiges Milieu, lange über dessen unmittelbaren Einfluss hinaus erworben wird, und bringt die Fortdauer dieser Chromotropie mit einer korrelativen Lagerung des Augenpigments in noch näher aufzuklärenden, aber sicher bestehenden Zusammenhang[3]).

An diese Verhältnisse beim optischen Organ erinnern Zusammenhänge bei anderen Sinnesorganen, die wir allerdings erst in empirischen Regeln aussprechen können; so darf man z. B. von vornherein Gehörorgane gerade bei solchen Tieren vermuten, die auch selbst Töne hervorbringen; ein ausgebildeteres Geruchsvermögen bei solchen Tieren,

[1]) Grundzüge der physiol. Psychologie I (6 1908) 518 f.

[2]) Hierüber schon Ernst Brücke 1851 und 1852; Neudruck in Ostwalds Klassiker der Naturwissenschaft Nr. 43.

[3]) Vgl. R. Minkiewicz, Versuch einer Analyse des Instinktes in den Zoologischen Jahrbüchern, Abteilung für Systematik. 28 (1910) 155 ff. — Auch E. Degner, Ueber Bau und Funktion der Krusterchromatophoren in der Zeitschrift für wissenschaftliche Zoologie, 102 (1912) 1 ff. betont, dass „alle bisherigen Forschungen die wichtige Rolle der Augen dargetan haben".

deren Haut Riechstoffe ausscheidet u. dgl. m.[1]) Ob es aber möglich ist, unter Benutzung dieser heuristischen Anhaltspunkte zu einer weiteren genetischen Aufklärung der niederen oder gar der höheren Empfindungsenergien zu gelangen, das muss hier, wie noch vieles andere, dahingestellt bleiben. Jedenfalls aber sind hinsichtlich der Lehre von den spezifischen Sinnesenergien durch Berücksichtigung der tierpsychologischen Tatbestände ältere Probleme der Lösung nähergebracht und ganz neue Probleme aufgerollt worden, an denen man nicht deshalb, weil sie grosse Schwierigkeiten bereiten, vorübergehen darf, sondern die angefasst und besserer Lösung nähergebracht sein wollen.

Mag sich nun aber die Umbildung der Müllerschen Lehre im einzelnen gestalten, wie immer, und die Wundtsche Fassung der Anpassungstheorie mehr oder minder modifizieren, eine wichtige Folgerung philosophischen Inhalts scheint sich aus solchem Umbau dieser wichtigen, psychophysischen Lehre auf alle Fälle zu ergeben: Sie verliert damit ihren im erkenntnistheoretischen Sinne subjektivistischen Charakter, welchen schon Du Bois-Reymond erkannte, als er in seiner Gedächtnisrede auf Johannes Müller dessen Lehre von den spezifischen Sinnesenergien als eine physiologische Entsprechung zu Fichtes subjektivem Idealismus bezeichnete. Demgegenüber hat gerade die Anpassungstheorie zur Voraussetzung die Anerkenntnis einer realen Aussenwelt mit realen Qualitäten. Sie bedeutet, wie schon Joseph Geyser in seinem Lehrbuch der Psychologie neuestens andeutete, eine Rehabilitation aristotelischer Grundansichten.

Ueber diese erkenntnistheoretischen Folgerungen aus dem Anpassungscharakter der spezifischen Sinnesenergien werde ich mich demnächst an anderer Stelle eigens des näheren aussprechen. Hier genügt es, zum Schlusse zu betonen, dass die fortschreitende Ausbildung und Anpassung der spezifischen Sinnesenergien nicht als eine wachsende Subjektivierung, sondern im Gegenteil als eine fortschreitende Entsubjektivierung des sinnlichen Weltbildes sich darstellt. Je höher und spezieller wir die Sinnesorgane und ihre Funktionen entwickelt finden, desto weniger dienen sie nur erst zur Weckung von Schmerz und Wollust, die auch den Wurm bewegen; desto tauglichere Werkzeuge werden sie, um schliesslich in den Dienst und unter die Kontrolle jener höheren, geistigen Erkenntniskräfte zu treten, die dem Menschen allein vom Urheber und Lenker aller Entwicklung vorbehalten worden sind.

---

[1]) Beispiele siehe etwa bei Maas und Renner, Einführung in die Biologie, München 1912, S. 320 und 334 f.

Die Seele als formgestaltende Macht.

Von Dr. Ottmar Rutz in München.

I. Einleitung.

Die neue Methode zur Erkenntnis der Gemütssphäre und ihrer Vorgänge nahm ihren Ausgangspunkt von den Entdeckungen, die der Vater des Verfassers, Josef Rutz, bei Gesangstudien machte: er bemerkte nach vielen Versuchen, dass sich bei der Wiedergabe von Gesangswerken, wenn der Sänger sich so recht in den Gefühlsgehalt des betreffenden Werkes seelisch versenkt, die ganze Haltung des Körpers, die „Einstellung" gewisser grosser Körpermuskeln ändere. Es geschah das aber nur bei solchen Werken, die dem Sänger vor dieser Aenderung der Körperhaltung, wie der Sänger zu sagen pflegt, nicht recht „lagen", also grosse Schwierigkeiten bei der Wiedergabe bereiteten und sozusagen einen inneren Widerstand entgegensetzten. Bei anderen Werken war ohne weiteres — also ohne die Umstellung der Körpermuskeln — eine vollbefriedigende Wiedergabe möglich. Lediglich im Wege praktischer Beobachtung gelang es dann Josef Rutz, eine ganze grosse Zahl von Arten der Körperhaltung festzustellen, deren Annahme allein jeweils die ausdrucksvollste und am wenigsten anstrengende Wiedergabe dem Sänger ermöglichte. Als Erklärung für diese auffällige Tatsache führte er bereits die Gemütsart (das Temperament) des Tondichters an: die besondere, in dem wiederzugebenden Werk ausgedrückte Gemütsart mache die Wiedergabe in einer ganz bestimmten Körpereinstellung und dem davon abhängigen Stimmklang nötig. Sein Hauptziel bildete die Verbesserung der praktischen Wiedergabe der Tonwerke. Nach seinem vorzeitigen Tode war es seiner Mitarbeiterin und Frau, Klara Rutz, zu verdanken, dass die mühsam in fast 30 Jahren festgestellten Körpereinstellungen und die Anweisungen zu ihrer praktischen Annahme nicht verloren gingen. Von ihr hat der Verfasser sie erfahren und wurde er in ihrer praktischen Anweisung unterrichtet. Nach Jahren der praktischen Arbeit zusammen mit Frau Klara Rutz, nach eingehenden Studien des Verfassers, insbesondere auf anatomischem, physiologischem und psychologischem Gebiete, und weiteren neuen Feststellungen sind die Hauptergebnisse der Forschung nun folgende.

II. Seele und Nerven.

Nach der herrschenden Meinung sind alle wichtigen seelischen Funktionen an einen Teil des Gehirnes, die Grossgehirnrinde, gebunden. Dort ist der Sitz der Verstandes-, wie der Gemütssphäre. Alle sinnlichen Wahrnehmungen, vor allem aber alles seelische Fühlen und Denken, ist von der Unversehrtheit des Gehirns und namentlich des Grossgehirns abhängig. Wenn wir fühlen oder denken, werden bestimmte Teile des Gehirns in Erregung versetzt. Alle Erregungen unserer Gemütssphäre führen auch zu Erregungen des Gehirns. Ueber das Gehirn hinaus werden aber — wie man schon bisher wusste — die vom Gehirn zu den anderen Teilen des Körpers führenden Nerven erregt. Das sind einerseits Nerven, die vom Gehirn direkt zu den Organen des Körpers führen: sogenannte Gehirnnerven, andererseits Nerven, die erst unter Vermittelung des Rückenmarks die Organe des Körpers versorgen: Rückenmarksnerven. Die Gehirnnerven versorgen vor allem: Augen, Ohren, Nase, Mund und Zunge, Gesichtsmuskeln, Kehle, Lunge mit Herz, Luftröhre und Bronchien, ferner Herz, Herzbeutel und Blutgefässe. Diesen Organen stehen andere Organe und zwar vor allem die grössten Rumpfmuskeln gegenüber, welche samt und sonders durch Rückenmarksnerven versorgt werden.

Bisher hat man besonders beachtet, dass die von Gehirnnerven versorgten Organe bei Gemütserregungen auffällige Veränderungen zeigen: die Gesichtsmuskeln werden bei Trauer oder Freude und anderen Gefühlen in bestimmter eigenartiger Weise zusammengezogen oder gespannt. Physiognomiker und Bühnenkünstler haben schon bisher alle diese Gebärden studiert. Die Psychologie hat namentlich in neuer Zeit, abgesehen von den „Ausdrucksbewegungen" des Gesichtes, die Veränderungen im Blutumlauf und in der Atmung beachtet, die bei den verschiedenen Gefühlserregungen vor sich gehen.

Alles dies wurde schon bisher unter den gemeinsamen Begriff des Gemütsausdruckes, der Ausdrucksbewegungen, gebracht. Nach den neuen Forschungen, deren Ergebnisse hier in Kürze dargestellt werden sollen, ist der Bereich des Gemütsausdruckes ein weitaus grösserer. War man schon bisher der Ansicht, dass fast jedes seelische Erlebnis eine intellektuelle und zugleich eine sensuelle (gemütliche) Seite habe, so werden wir an einer Reihe von Tatsachen nachweisen, dass die Erregungen der Gemütssphäre im Menschen zeitlich viel länger dauern, als man bisher wusste, und dass sie entsprechend ihrer Dauernatur zu dauernder Nervenerregung führen. Erregt werden aber durch die seelischen Vorgänge nicht bloss Gehirnnerven, sondern vor allem die Rückenmarksnerven, die die grossen Körpermuskeln versorgen. Zum grössten Teil bilden diese Muskeln die Wand des Leibes, zum Teil ziehen sie, Zwerchfell genannt, quer durch den Körper, wodurch die Brusthöhle mit Lunge und Herz von der Unterleibshöhle räumlich getrennt wird. Der Inhalt der Brust- und

Bauchhöhle ist im allgemeinen weich und nachgiebig und muss sich den Formen, welche die Muskeln, je nach ihrer Anheftung an das Skelett, den Leibeswänden geben, in jeder Weise anpassen.

III. Hauptarten (Typen) der Seelen- und Nervenerregung.

So kommt es, dass die infolge Gemütserregung herbeigeführte nervöse Erregung der von Rückenmarksnerven versorgten grossen Körpermuskeln die Körperformen in gewissen Beziehungen gestaltet. Das geschieht in ganz eigenartiger Weise. Die verschiedenen Arten der Gemütserregung, die man schon bisher zum Teil rein erfahrungsmässig beobachtet hatte — es sei an die alte Temperamentlehre erinnert — haben genau zugehörige (adäquate) Erregungsarten der Nerven. Je nach dieser nervösen Erregungsart werden stets andere Muskelpartien in Erregung versetzt und dem betrachtenden Auge andere Formen des Körpers sichtbar. Eine Hauptart der Gemütserregung — es ist das ungefähr diejenige, welche mit der des sanguinischen Temperaments zusammenfallen dürfte — führt zur Erregung von Rückenmarksnerven, die zu oberst vom Rückenmark nach den Muskeln, die sie versorgen, abzweigen. Es sind das die sogenannten Halsnerven, und zwar unter ihnen besonders derjenige Nervenzweig, welcher die Zwerchfellteile versorgt. Das Zwerchfell zerfällt in mehrere Teile: einen Lenden-, Rippen- und Brustteil, und jeder dieser Teile wird von ganz besonderen Nervenzweigen versorgt, die unabhängig von einander in Erregung geraten können. Bei allen Menschen, welche das sanguinische Temperament oder — wie die neue Lehre zu sagen pflegt — heisse und zugleich milde Gemütserregungen besitzen, gewahrt der Betrachtende, dass sie ihren Unterleib ständig vorgewölbt halten. Diese ständige Vorwölbung des Unterleibes ist nur dadurch erklärbar, dass diese Personen das ganze Zwerchfell oder Teile desselben dauernd zusammengezogen halten. Prinzipiell muss nämlich eine Zusammenziehung des Zwerchfells zur Vorwölbung des Unterleibs führen. Denn das Zwerchfell ist derart zwischen Lunge und Leibesinhalt eingelagert und derart in abgespanntem Zustande nach oben ausgewölbt, dass eine Zusammenziehung, auch nur von Teilen, eine Verminderung der Auswölbung und damit eine Verminderung des Rauminhaltes der Bauchhöhle nach oben zu bewirkt. Bei dauernder Zusammenziehung schiebt die infolgedessen herabgestiegene Doppelkuppel des Zwerchfells den Inhalt des Unterleibs notwendig nach vorne.

Die Art der Gemütserregung, das heisse und weiche Fühlen, die zur Dauererregung des Zwerchfells führt, wird von der neuen Lehre aus praktischen Gründen in Kürze als Typus I bezeichnet.

Man kann darum in Kürze vom Typus I der Gemütserregung, wie auch vom Typus I der Körperform oder Körperhaltung sprechen. Diesen Typus der Körperform: ständige Vorwölbung des Unterleibes, unter gleich-

zeitiger schwacher Hebung der Brust, verbunden mit einer gewissen Gedrungenheit der ganzen Erscheinung, erkennen wir häufig an Statuen, deren Modelle dem italienischen Volke entstammen. Wir finden sie z. B. bei der bekannten Statue Cäsars, bei Statuen altrömischer Kaiser. Wir treffen sie auf Gemälden italienischer Meister dargestellt. Man bemerkt sie in ganz gleicher Weise bei Männern wie Frauen, bei Menschen höheren oder jüngeren Alters. Wir gewahren den Typus I der Körperform z. B. auf Gemälden von Tintoretto (Susanna im Bade), Michelangelo (Gefesselter Sklave), Giorgione (Venus), Masaccio (Die Vertreibung aus dem Paradies), Tizian (Venus von Madrid).

Einen scharfen Gegensatz hierzu bilden jene Menschen, deren andersgeartete Gemütserregung — kühle und milde Gefühlserregung — zur Dauererregung anderer Rückenmarksnerven, nämlich derjenigen führt, welche vor allem den queren Rumpfmuskel versorgen. Dieser Muskel umspannt ungefähr wie ein Gürtel den Leib in Taillenhöhe. Wenn der ihn versorgende Nerv in Dauererregung versetzt und dadurch der Muskel zusammengezogen wird, so bewirkt er eine Verengerung der Unterleibshöhle und einen Druck nach oben. Das hat zur Folge, dass der Brustkorb sich ausweitet und nach vorne gewölbt wird: Typus II der Körperhaltung. Wir finden ihn vor allem im Bereich des deutschen Volkes. Die Zahl der Werke, auf denen wir ihn dargestellt finden, ist aus ganz bestimmten Gründen — infolge des Einflusses der meist dem Typus I angehörenden Kunst Italiens und der dem Typus III (siehe später) angehörigen griechischen Kunst — nicht so gross. Menschliche Körper, die deutlich den Typus II zeigen, finden wir auf Gemälden Memlings (Letztes Gericht, Danzig), Lukas Cranachs (Quellnymphe). Riemenschneider hat den Körper des Typus II bei Adam und Eva (Würzburger Schloss), der Büssenden Magdalena dargestellt. Zumeist zeichnen sich die Gestalten mit diesem Typus durch eine grössere Schlankheit des Körpers aus.

Eine weitere grosse Gruppe bilden die Angehörigen des Typus III mit dem kühlen und starken Fühlen. Diese Art der Gemütserregung bewirkt eine dauernde Zusammenziehung der sogenannten schiefen Rumpfmuskeln in der Richtung nach abwärts, was im allgemeinen einer starken Streckung des Körpers und zwar notwendigerweise nach der Anlage der betreffenden Muskeln nach rückwärts oder vorwärts abwärts entspricht. An Statuen und auf Gemälden finden wir diesen Typus namentlich bei den alten Griechen und den Franzosen dargestellt. Ich erinnere da an die besonders straff und schlank erscheinenden Körperfiguren vom Aeginatempel, an die Statuen der Polyklet und ihrer Schüler. Sogar die weiblichen Gestalten der Griechen erscheinen gegenüber den italienischen — wie das schon von anderer Seite bemerkt wurde [1]) — gewissermassen

[1]) Gaupp, Die äusseren Formen des menschlichen Körpers, Jena 1911, S. 32 f.

energischer, straffer. Die Zusammenziehung der nach rückwärts abwärts verlaufenden schiefen inneren Rumpfmuskeln macht sich in einer starken Abwinkelung des Rumpfes bemerkbar. Wir sehen diese z. B. deutlich auf einem Relief an der Kathedrale zu Bourges. Dieses wie das übrige Anschauungsmaterial finden wir z. B. bei Hausenstein, Der nackte Mensch, in reicher Fülle. Man vergleiche etwa die Maja Goyas mit der Venus von Tizian oder Giorgione, um zu erkennen, wie deutlich sich in der Formgebung des ganzen Körpers der Unterschied in der Gemütserregung des Typus III und des Typus I ausdrückt.

IV. Seelenausdruck im ganzen Körper.

Der Seelenausdruck beschränkt sich also nicht bloss auf das Gesicht, sondern erstreckt sich auf den ganzen Körper. Je nach der Art der Seelenerregung ist die Innervierung des ganzen Körpers und damit Muskelspiel, Form des Körpers, Bewegungsart der Arme und Beine und des übrigen Körpers, Blutumlauf und Atmungstätigkeit eine andere. Die Beobachtung und Erfahrung des täglichen Lebens zeigt, dass ein Mensch regelmässig sein ganzes Leben hindurch bei allen seinen Handlungen und in jeder Lebenslage seine typische Innervierung und Körperhaltung, entsprechend einer einzigen bestimmten Hauptart seiner Gemütserregung, besitzt. Es sind das die bisher beschriebenen drei Hauptarten, Typen. Das scheint zunächst vielleicht verwunderlich. Es enthält aber nicht mehr Verwunderliches, als die Tatsache, dass — wie man schon bisher nach der Temperamentlehre annahm — jeder Mensch ein bestimmtes Temperament besitzt, das sein ganzes Leben hindurch gleich bleibt. Dem entsprechend bleibt ihm auch jene Innervierungsart, die vor allem die Formgebung seines Körpers bewirkt, sein ganzes Leben hindurch als „Ausdruck seines Seelischen".

Es gelten allerdings einige bestimmte Ausnahmen. Wie man schon bisher wusste, kann der Mensch durch seinen bewussten Willen, also verstandesmässig, den Ausdruck der Freude oder der Trauer usw. unterdrücken. Genau so kann er den übrigen körperlichen Muskelausdruck seiner allgemeinen Gemütserregungsart unterdrücken, z. B. die Zusammenziehung der betreffenden Muskeln, wenn nicht unterlassen, so durch Zusammenziehung anderer Muskelpartien ersetzen. So kann es auch vorkommen, dass der Träger des Typus II der Haltung (mit zusammengezogenem querem Rumpfmuskel) absichtlich und bewusst die Muskeleinstellung des Typus I annimmt. Aus besonderen Zwecken, nämlich z. B. dann, wenn er in Befolgung einer der jetzt vielfach gelehrten „Atemmethoden" sich eine ganz besonders tiefe Atemversammlung angewöhnen will, wodurch er manchmal auf die Haltung des Typus I kommt. Das ist nämlich noch eine weitere Besonderheit, dass jeder Typus der Haltung auch stets die Art der Atemversammlung regelt. Der Typus I versammelt

die Hauptmasse der eingeatmeten Luft tiefer als der Angehörige des Typus II. Umgekehrt kann es dann vorkommen, dass der Träger des Typus II, der recht tief zu atmen sich bemüht, die Zusammenziehung des queren Rumpfmuskels aufgibt.

Eine andere Ausnahme kann sich vielleicht durch irgend eine Arbeitsgewöhnung des täglichen Lebens ergeben. So z. B., wenn der Träger des Typus II bei vielem gebücktem Sitzen sich unwillkürlich und unbewusst eine ganz schlaffe Haltung angewöhnt, die auch zu einer Erschlaffung speziell des queren Rumpfmuskels führt. Bei solchen Personen pflegt dann eine vollkommen tonlose, wie erstorbene Stimme hörbar zu sein, oder sie wirken, da ihnen jede Tonfülle fehlt, mit Pressen und Quetschen auf Kehle und Stimmbänder ein.

Die wichtigste Ausnahme ereignet sich dann, wenn jemand aus dem Grund die Haltung seines Typus verlässt, weil er die Gemütserregungen eines anderen Menschen mit anderem Typus unbewusst und ungewollt seelisch nachfühlt, insbesondere die Gemütserregungen, die der andere in einem Sprachwerk, in einer Tondichtung, oder einem Werk der bildenden Kunst ausgedrückt hat.

V. Musik- und Sprachwerke.

Damit kommen wir zu dem weiteren grossen Gebiet, in dem sich das Seelische und zwar das Gemütsleben als gestaltendes Prinzip erweist. Das Seelische gestaltet nicht bloss den Körper und seine Bewegungen durch Dauerinnervierung. Es verleiht auch allen Werken der menschlichen Tätigkeit, namentlich den künstlerischen Werken, aber auch solchen ohne künstlerischen Formenwert, eine seiner Art nach ganz bestimmte Gestaltung. Jeder Typus der Gemütserregung hat seine besonderen Formmerkmale. Die Musikwerke und Gesänge von Tondichtungen mit Typus I zeichnen sich durch grosse Gleichmässigkeit in Rhythmus, glatten Melodiefluss, stark gewölbte melodische Linien und Neigung zu sehr raschem Tempo aus. Weiterhin vermeiden sie allzu grosse Gegensätze in der Lautheit. Die Werke des Typus II unterscheiden sich vor allem durch die Neigung zu langsamerem Tempo und flacherer Melodie. Den stärksten Gegensatz zu den Werken des Typus I bilden die des Typus III: ihr Rhythmus ist ungleichmässig, ihre Melodien fliessen nicht glatt dahin, sondern eckig, kantig, unter Bevorzugung kleinster und übergrosser Intervalle. Das Tempo ist im allgemeinen langsam. Die Gegensätze in der Lautheit sind gross. Das gilt alles nur im allgemeinen und nur verhältnismässig. Auch die Werke des Typus I weisen oft langsame Tempi auf, aber das langsame Tempo des Typus I ist im Verhältnis zu dem langsamen Tempo des Typus II oder III doch wieder rascher.

Für Sprachwerke, und zwar für Sprachrhythmus und Sprachmelodie, also für das „Sprachmusikalische" gelten die gleichen Prinzipien.

Das Sprachmelodische, das erst durch die Arbeiten von Eduard Sievers[1]) und seiner Anhänger, insbesondere von Franz Saran[2]), tatsächlich festgestellt und wissenschaftlich bearbeitet wurde, richtet sich also nach den gleichen Ausdrucksgesetzen, wie die reine Musik.

Den praktischen Beweis kann sich jeder erbringen: Nur wenn man denjenigen Typus der Haltung bei Wiedergabe einer Tondichtung, eines Liedes, eines Sprachwerkes, sei es auch nur eines Briefes, verwendet, welcher der Gemütsart des Verfassers zugehörig (adäquat) ist, kann man den natürlichen, sozusagen selbstverständlichen Ausdruck erzielen. Wendet man einen andern Typus an, so wird nicht bloss der natürliche Ausdruck gestört, sondern auch die technische Anstrengung der Kehle mehr oder weniger vermehrt. In besonderen Fällen kann es sogar vorkommen, dass der Wiedergebende heiser wird oder sich bei häufiger Wiederholung, wie das in der Praxis des Bühnenkünstlers, des Lehrers usw. vorkommt, sogar für längere Zeit schädigt.

Häufig treibt den wiedergebenden Künstler eine gewisse Gleichgestimmtheit des seelischen Fühlens zur Wiedergabe eines bestimmten Meisters. Da deckt sich dann der Typus des wiedergebenden Künstlers mit dem des schaffenden. Die Rolle, Partie, das Werk ist diesem Wiedergebenden sozusagen auf den Leib geschrieben. Aller natürliche Ausdruck des Seelischen ist dann ohne weiteres ganz gleichmässig vorhanden. Ist jedoch der Gefühlstypus des wiedergebenden Künstlers ein anderer als der des schaffenden Künstlers, so vermag sich oft der wiedergebende voll und ganz in den schaffenden umzufühlen und körperlich umzustellen. Gelingt ihm das jedoch nicht, so ergeben sich die genannten Konflikte: dann wird der Typus des schaffenden Künstlers unterdrückt, gewaltsam umgemodelt und verzerrt, oder es entstehen laue Kompromisse. Hier ist dann auch der Grund dafür zu suchen, warum oft einem Künstler, der auf lange Jahre der Ausbildung zurückblickt, gewisse Werke, trotzdem er unsägliche Mühe auf sie verwendet, immer wieder, mehr oder minder missglücken. Der Künstler lässt eben nicht von den Ausdrucksmitteln seiner seelischen Art und will seine Ausdrucksmittel dem Werke aufzwingen. Das Werk aber trägt nach Rhythmus und Melodie die ganz anderen Ausdrucksmerkmale einer anderen seelischen Art. Will der Künstler das Werk mit vollem Seelenausdruck und bestem technischem Gelingen wiedergeben, so muss er diejenigen Ausdrucksmittel anwenden, welche dieser besonderen seelischen Art zugehören.

Da zeigt sich dann, dass die besondere Einstellung der Körpermuskeln stets eine besondere Art des Stimmklanges mit sich bringt. Wie oft schon hat der kunstliebende Laie, wie der speziell Gesangskundige, eine

[1]) Vgl. z. B. Rhythmisch-melodische Studien, Heidelberg 1912, Karl Winter.
[2]) Verslehre. Handbuch von Matthias.

auffällige Verschiedenheit des Stimmcharakters bei verschiedenen Völkern und einzelnen Personen festgestellt, Verschiedenheiten, die mit Tenor-, Bass- oder Sopran- und Altlage, also mit der Höhe des Tones nichts zu tun haben. Diese Verschiedenheiten beziehen sich vielmehr bald auf die Färbung, bald auf den Weichheitsgrad der Stimme, auf ihre Grösse, ihren besonderen dramatischen oder mehr lyrischen Beiklang. Nach den neuen Untersuchungen und Beobachtungen ist es nun so, dass zu jeder Art des Seelischen als Ausdruck, unmittelbar bedingt durch die Einstellung des Körpers, eine besondere Art des Stimmklanges gehört. Der Typus I des Fühlens (das milde und zugleich heisse) hat die dunkle und zugleich weiche Stimme zum Ausdruck, der Typus II des Fühlens (das milde und kühle) die helle und zugleich weiche Stimme, der Typus III des Fühlens (das energische und kühle) die helle und metallisch-harte Stimme. Je nach der Muskeleinstellung wird die Resonanz, vor allem der in der elastischen Lunge versammelten Luft wie auch der angrenzenden Leibeswände, eine andere. Auch die Atemtätigkeit und die Lage der Hauptmasse der eingeatmeten Luft ist je nachdem verschieden. So erkennen wir, dass die Seele als gestaltende Macht sogar die Arten der Atmung und Luftversammlung regelt.

VI. Bildende Kunst und Baukunst.

Bei Werken der Malerei und Bildhauerkunst offenbaren sich die Ausdrucksmerkmale der Gemütsarten in der Linienführung in ähnlicher Weise, wie in der melodischen und rhythmischen Linienführung der Musikwerke. Genau wie das Nachfühlen bei den Sprach- und Musikwerken den reizempfindlichen Wiedergebenden veranlassen kann, unbewusst und unwillkürlich die adäquate Ausdruckshaltung des Schöpfers anzunehmen, so kommt es vor, dass der reizempfindliche Betrachter eines Bildes oder einer Statue die Ausdruckshaltung des Schöpfers annimmt, wenn er sie — bei gleicher Gemütsart — nicht schon besitzt. Das stimmt mit dem schon bisher gelehrten Gesetz der Psychologie überein, dass der Ausdruck einer Gemütsbewegung stets die Tendenz in sich trägt, beim Beschauer den gleichen Ausdruck hervorzurufen.

Besonders einfach und überzeugend zeigt sich der Ausdruck der Gemütsarten an den Werken der Baukunst. Die stark gebogene und geschmeidige Linie, als Ausdruck des heissen und milden Fühlens, bringt der in Italien, ebenso wie das Tonnengewölbe, heimische romanische Baustil. Als die Eroberervölker mit dem kühlen und starken Fühlen (Araber usw.) auf die Bauten dieses Stiles trafen, da waren sie bemüht, möglichst die Ausdrucksmerkmale ihres Fühlens wenigstens noch hinzuzufügen. Sie stellten deshalb die spitzigen und geradlinigen Minarets neben die schon vorhandenen romanischen Bauten und verwandelten die stark gebogene Linie des romanischen Stiles in die ihrem Fühlen mehr adäquate

des flachen Hufeisenbogens. Den Ausdruck des starken und kühlen Fühlens, das bei den Franzosen, trotz vieler Rassenmischung, entsprechend dem keltischen Urstamme vorherrschend geblieben ist, finden wir auch im gotischen Baustil mit seiner flachgebogenen Linienführung und den Spitzen.

Den reinsten Ausdruck des starken und kühlen Fühlens gewahren wir an den Ausdrucksmerkmalen der alten griechischen Kunst: da herrscht stets die „kühle" gerade Linie und der unmittelbar energisch-heftige Uebergang in Form eines spitzen Winkels oder eines rechten Winkels. Die gerade Linie herrscht auch bei den alten Aegyptern. Der Ausdruck des weichen und kühlen Fühlens findet sich in den alten indischen und chinesischen Bauten. Einen im deutschen Sprachgebiet herrschenden Baustil, welcher Ausdruck des dort tatsächlich bei den Menschen vorherrschenden weichen und milden Fühlens wäre, hat es augenscheinlich bisher nicht gegeben. Gerade übrigens auf dem Gebiet der Bauwerke ist zu beachten, dass Zweckmässigkeitsgründe und technische Gesichtspunkte vielfach allein herrschen, insbesondere bei blossen Wohnbauten. So ist ein Dach, das mit Rücksicht auf den besseren Abfluss des Regens möglichst spitzwinkelig und steil gehalten wird, natürlich nicht Ausdruck einer besonderen Art des Fühlens. Der Ausdruck des Fühlens, verbunden mit künstlerischer Gestaltung, pflegt vielmehr erst dann Platz zu greifen, wenn es sich um Schaffung von Gebäuden handelt, die einem höheren Zweck dienen sollen, um Kirchen, Staatsbauten usw.

VII. Praktische Versuche mit den Typen.

Es mag wohl den einen oder anderen Leser interessieren, sich selbst praktisch von der neuen Sache zu überzeugen. Ich bringe deshalb einige Beispiele, die man in verschiedenen Arten von Körperhaltung und Stimmklang nach folgenden Anweisungen wiedergeben möge[1]). In erster Linie ist dabei zu bedenken, dass jeder Wiedergebende, mag er Sopran, Alt, Tenor oder Bass sein, einen der sogenannten drei Typen, eventuell mit bestimmten Unterarten, die innerhalb des Typus bestehen, bereits besitzt, und zwar regelmässig, nicht infolge eines äusseren Zufalles, einer Arbeitsgewöhnung, sondern infolge der von innen heraus wirkenden Macht seiner seelischen Art.

Man spreche also der Reihe nach folgende Gedichtstellen:

1. Abend wirds, des Tages Stimmen schweigen,
   Röter strahlt der Sonne letztes Glühn;
   Und hier sitz' ich unter euren Zweigen,
   Und das Herz ist mir so voll, so kühn!

[1]) Wer sich näher mit der Sache befassen will, sei auf die beiden im Verlag von Oskar Beck, München, erschienenen Bücher verwiesen: a. Rutz, Neue Entdeckungen von der Stimme, Mk. 5; b. Rutz, Sprache, Gesang und Körperhaltung, Handbuch, Mk. 2,80.

Alter Zeiten alte treue Zeugen,
Schmückt euch doch des Lebens frisches Grün,
Und der Vorwelt kräftige Gestalten
Sind uns noch in eurer Pracht erhalten.

2. Dein Bildnis wunderselig
Hab ich im Herzensgrund,
Das sieht so frisch und fröhlich
Mich an zu jeder Stund.
Mein Herz still in sich singet
Ein altes schönes Lied,
Das in die Luft sich schwinget
Und zu dir eilig zieht.

3. In mein gar zu dunkles Leben
Strahlte einst ein süsses Bild;
Nun das süsse Bild erblichen,
Bin ich gänzlich nachtumhüllt.
Wenn die Kinder sind im Dunkeln,
Wird beklommen ihr Gemüt,
Und um ihre Angst zu bannen,
Singen sie ein lautes Lied.
Ich, ein tolles Kind, ich singe
Jetzo in der Dunkelheit;
Klingt das Lied auch nicht ergötzlich,
Hat's mich doch von Angst befreit.

Wer den Typus I als Ausdruck seines Seelischen und also auch den seelischen Typus I besitzt, bei dem klingt die unter Ziffer 1 genannte Dichterstelle von Körner sozusagen natürlich. Für Beispiel 2 von Eichendorff stellt sich ein übertrieben dunkler Klang, für Beispiel 3 von Heine ein übertrieben dunkler und zugleich übermässig weicher Klang ein.

Wer dagegen den Typus II besitzt, bei dem klingt das erste Beispiel zu hell, sozusagen äusserlich aufgefasst, Beispiel 2 dagegen natürlich, Beispiel 3 zu weichlich.

Wer endlich den Typus III anwendet, bei dem klingt das erste Beispiel unangenehm hart und hell (offen), Beispiel 2 hart, wenn schon in der hellen Färbung entsprechend, erst Beispiel 3 befriedigt im Ausdruck vollkommen.

Allerdings kann es vorkommen, dass ein sehr reizempfindlicher mitfühlender Leser unbewusst seinen Typus der Haltung unter dem Einfluss des aus der Dichterstelle wirkenden seelischen Gehaltes ändert und dadurch die Eigenart seines eigenen Ausdruckstypus nach Helligkeit oder Härtegrad der Stimme zugleich ändert. Da wirkt eben dann die nachgefühlte Seelen-

erregung auf seine Rückenmarksnerven und damit auf die Tätigkeit seiner grossen Körpermuskeln ein. Sehr häufig aber ist das Gegenteil, dass man von der Muskeleinstellung, die dem eigenen Fühlen entspricht, nicht loskommt.

Es wird nun gewiss auch den Leser interessieren, zu erfahren, wie man bewusst und willkürlich die richtigen (adäquaten) Ausdruckshaltungen zu den oben genannten Beispielen annimmt. Man richte sich dabei nach folgenden Angaben:

1. Den sogenannten Typus I der Körperhaltung, den wir, um bunt durcheinandergewürfelt einige Namen zu nennen, an Nachbildungen Cäsars, römischer Kaiser, an Napoleon, Goethe, Heyse, Schubert, Bruckner gewahren, kann willkürlich nach der folgenden Anweisung nur derjenige annehmen, der ihn nicht schon gewohnheitsmässig besitzt:

Man schiebe den Unterleib wagerecht nach vorne und behalte diese Vorwölbung bei. Die Stimme erhält hierdurch einen dunklen und weichen Klang. Atem tief (Dauerzusammenziehung des Lendenteils des Zwerchfells).

2. Der sogenannte Typus II der Körperhaltung, den wir an Friedrich dem Grossen und regelmässig an den Hohenzollern der Neuzeit, an Schiller, Beethoven, Weber, Schillings gewahren, wird willkürlich von dem, der ihn nicht schon gewohnheitsmässig besitzt, folgendermassen angenommen:

Man schiebe die Unterleibsmuskeln gleich oberhalb der Hüften wagerecht nach rückwärts und wölbe die Brust vor. Stimmklang hell und weich. Atem höher als bei Typus I (Dauerzusammenziehung des queren Bauchmuskels).

3. Der sogenannte Typus III der Haltung, den wir regelmässig an den Statuen der alten Griechen, an Liszt, Richard Wagner gewahren, wird willkürlich von dem, der ihn nicht gewohnheitsmässig besitzt, in folgender Weise angenommen:

Man schiebe die Muskeln an den Seiten des Rumpfes schräg entweder abwärts vorwärts oder abwärts rückwärts. Stimmklang hell und hart, Atem bei Muskelschub nach vorwärts abwärts höher, nach rückwärts abwärts tiefer (Dauerzusammenziehung entweder der äusseren oder der inneren schiefen Bauchmuskeln).

Für jeden Fall der praktischen Annahme ist daran festzuhalten, dass die durch eine Muskelbewegung eingeleitete Einstellung der Muskeln dauernd beizubehalten ist, ebenso lange, als man den betreffenden Typus gebrauchen will.

Jeder Typus hat sein allgemeines Kennzeichen; Typus I zeichnet sich durch Erweiterung der Unterleibshöhle (Bauch, Abdomen) aus, Typus II durch Erweiterung der Oberleibshöhle (Brust, Thorax), Typus III durch mit Streckung und Abwinkelung des Körpers verbundene Schubrichtung der Muskeln nach abwärts (absteigend, deszendent). Nach diesen Merk-

malen lassen sich die Typen der Haltung auch kurz als Abdominal-, Thorakal- und Deszendenzhaltung bezeichnen.

Besonders interessant ist es da, wenn man etwa bewusst den Typus III annimmt und zwangsweise auf das Gedicht von Körner anwendet.

VIII. Versuche mit Unterarten.

Bisher war stets von den Hauptarten, den Typen, die Rede. Die Natur ist aber auch da nicht so einfach, wie man vielleicht anfangs annehmen möchte. Innerhalb des allgemein Typischen bestehen bestimmte Unterarten. Zwei besonders wichtige Unterarten werden uns sofort bewusst, wenn wir den oben genannten Beispielen die drei folgenden jeweils gegenüberstellen.

1. Schaff das Tagwerk meiner Hände,
   Hohes Glück, dass ich's vollende;
   Lass, o lass mich nicht ermatten!
   Nein, es sind nicht leere Träume,
   Jetzt nur Stangen diese Bäume,
   Geben einst noch Frucht und Schatten.

2. In Liebesarmen ruht ihr trunken,
   Des Lebens Früchte winken euch,
   Ein Blick nur ist auf mich gesunken,
   Doch bin ich vor euch allen reich.
   Das Glück der Erde miss ich gerne
   Und blick, ein Märtyrer, hinan,
   Denn über mir in goldner Ferne
   Hat sich der Himmel aufgetan.

3. O lieb, so lang du lieben kannst, o lieb, so lang du lieben magst!
   Die Stunde kommt, die Stunde kommt, wo du an Gräbern stehst und klagst.

Spricht man nacheinander das Gedicht von Körner und das gleich hier vorstehende, unter Ziffer 1 genannte, so stellen sich, je nach den individuellen Besonderheiten der sprechenden Versuchsperson, folgende Bemerkungen ein. Wer das Gedicht von Körner in höherer Tonlage spricht, der lässt bei dem andern Gedicht seine Stimme in tiefere Lage sinken. Wer dagegen umgekehrt das Gedicht von Körner in tiefer Lage zu sprechen pflegt, der lässt bei dem andern Gedicht seine Stimme noch tiefer sinken. Achtet man dagegen auf den befriedigenden Ausdruck, so stellt sich bei allen Versuchspersonen, die absichtlich darauf acht geben, die Tatsache ein, dass man — von einzelnen Ausrufen abgesehen — das Gedicht von Körner in tieferer Lage liest, als das andere Gedicht, das von Goethe stammt. Die gleichen Bemerkungen macht man bei den anderen Gedichten. Will man Eichendorff im Ausdruck natürlich sprechen, so muss man ihn

im allgemeinen tiefer legen als Uhlands Hohe Liebe (Beispiel 2), Heine muss man tiefer legen als Freiligrath (Beispiel 3).

Diese merkwürdigen Erscheinungen haben ihren Grund — wenn wir die Tatsachen zu erklären suchen — in Gefühlsverschiedenheiten, die innerhalb des Typus bestehen. Goethe, wenn schon der Hauptart nach dem heissen und milden Fühlen (Typus I) angehörig, ist etwas kühler als der hochgradig feurige Körner, der die wärmste Art innerhalb des Typus I besitzt. Eichendorff fühlt wärmer als Uhland, Heine wärmer als Freiligrath. Kurz, als Gegensätze bezeichne ich diese zwei Arten als warme und kalte Art. Diese Artenverschiedenheit der Wärme innerhalb des Typus führt zu ganz bestimmten Nervenerregungen und damit zu bestimmten körperlichen Einstellungen.

Praktisch nimmt man dieselben, soweit man nicht die eine oder andere Art selbst besitzt, folgendermassen an:

1. a) Bei Typus I und II findet die Ergänzung zur kalten Art folgendermassen statt:

Man ziehe nach Annahme der typischen Muskeleinstellung die Vorderseite des Leibes in Taillenhöhe jeweils 3 bis 4 Finger rechts und links von der Mittellinie des Körpers nach dem Innern des Körpers herein (Dauerzusammenziehung des geraden Bauchmuskels, der besonders an römischen und griechischen Statuen deutlich zu sehen ist).

b) bei Typus I und II findet die Ergänzung zur warmen Art folgendermassen statt:

Man ziehe nach Annahme der typischen Muskeleinstellung die Vorderseite des Leibes in Taillenhöhe jeweils ungefähr zwei Handbreit rechts und links von der Mittellinie des Körpers nach dem Innern des Körpers herein (Dauerzusammenziehung eines Teiles des inneren schiefen Bauchmuskels).

2. Bei Typus III findet die Ergänzung zur kalten und zur warmen Art dadurch statt, dass man, mag der Muskelschub schräg nach vorwärts — kalte Art — oder schräg nach rückwärts abwärts — warme Art — erfolgt sein, die unter 1 b genannten Stellen nach aussen vorwölbt (Dauerzusammenziehung eines kleinen Teiles des Zwerchfelles). Der Artenunterschied zwischen „warm“ und „kalt“ ist also hier gleich durch die erste Bewegung schon mit gegeben.

Form des Stimmklanges: Bei der kalten Art ist der Stimmklang in der höheren Tonlage jedes Menschen, sei er Tenor, Sopran, Alt oder Bass, runder als in der tieferen Tonlage, wo er breiter ist. Bei der warmen Art ist es gerade umgekehrt: da ist in der hohen Tonlage der Stimmklang breiter, in der tieferen runder. Statt „runder“ kann man auch sagen „gedeckter“, „zusammengefasster“, statt breiter „offener“, „flacher“. Auch diese Klangverschiedenheiten werden durch die verschiedenen Einstellungen der Muskeln, die auf die Resonanz und die Kehle in bestimmter Weise einwirken, verursacht.

Wer die Einstellung der kalten Art hat, spricht in jedem Typus regelmässig mit der runden Form in hoher Tonlage, die er überhaupt dann bevorzugt. Wer gewohnheitsmässig die Einstellung der warmen Art hat, spricht regelmässig mit der runden Form in tiefer Lage, welch letztere er bevorzugt. Zeitweise kommt es (wohl infolge Störungen in der Muskelinnervierung) vor, dass er im täglichen Leben die Einstellung der warmen oder kalten Art aufgibt: es verliert sich dann der ausgeprägte Wechsel zwischen runder und breiter Form, und er spricht dann entweder in allen Lagen (hohen oder tiefen) gleichmässig rund oder gleichmässig breit. Bei der Wiedergabe kann er dann mit diesem „primitiven", nämlich artenlosen Typus die hohen oder tiefen Töne nicht recht bewältigen. Auch stellt sich beim längeren Sprechen Ermüdung ein. Der artenlose (primitive) Typus weist ferner die Klangmerkmale jedes Typus übertrieben auf (wenn nicht gewaltsam dagegen eingewirkt wird): der primitive Typus I klingt ganz weich und dumpf (dunkel), der primitive Typus II ganz weich und hell (flötenähnlich), der primitive Typus III unangenehm hart und hell.

Die Versuchsperson muss sich möglichst bald bemühen, festzustellen, ob sie als Ausdruck ihrer Seelenart die warme oder kalte Art hat oder am Ende nur den primitiven Typus.

Mancher Leser wird vielleicht im Singen die Unterschiede im Klangcharakter noch deutlicher hören. Ich nenne als ganz einfache Beispiele: für Typus I warm die bekannte Hymne „Gott erhalte Franz den Kaiser" von Haydn (auch auf den Text „Deutschland über alles" gesungen), für Typus II warm „Heil Dir im Siegeskranz" (auch als „Heil unserm König, Heil" gesungen), für Typus III warm die Marseillaise. Für die kalte Art des Typus I nenne ich das Lied von Schubert „Am Brunnen vor dem Tore", für Typus II kalt „Es steht ein Baum im Odenwald", für Typus III kalt „Die Uhr" von Löwe.

Auch bei diesen Beispielen vertausche man absichtlich die verschiedenen Arten der Körperhaltung und des Stimmklanges und beachte dabei aber wohl, dass man einen Typus und eine Art regelmässig als Ausdruck seines eigenen Fühlens besitzt, in welchen man ohne weiteres nach Annahme eines anderen Typus oder einer anderen Art zurückverfällt, sozusagen von selbst.

Diese praktischen Versuche zeigen so recht deutlich und handgreiflich, wie einschneidend die Wirkung des Seelischen ist: Selbst ganz einfache Melodien und Wortfolgen tragen nach Rhythmus und Melodie so deutlich die Ausdrucksmerkmale der Gefühlsart ihres Schöpfers in sich, dass die zwangsweise Wiedergabe mittels nichtpassender Ausdrucksmittel ein Misslingen der Wiedergabe herbeiführt. Stets ist da eine unangenehme Kontrastwirkung bemerkbar: eine störende Diskordanz zwischen der wiedergegebenen Melodie oder Wortfolge mit ihren prägnanten Ausdrucksmerkmalen und den angewandten Ausdrucksmitteln. Die Konkordanz stellt

sich erst ein, wenn man sich körperlich nach Art der adäquaten Ausdrucks-haltung umstellt.

IX. Zusammenfassung.

Die gestaltende Macht des Seelischen wird somit zum Unterpfande für die Echtheit der Werke: Mit Hilfe der Typenlehre können wir feststellen, ob zweifelhafte Stellen oder Werke von einem bestimmten Autor herrühren oder nicht. Das gilt ebenso für Musikwerke wie für Sprachdichtungen, Prosa wie Poesie. Die bisherigen Forschungsergebnisse in dieser Richtung habe ich in meinem Buche „Musik, Wort und Körper als Gemütsausdruck" (Seite 684 ff.) dargestellt. Was das musikalische Gebiet betrifft, so können wir nun mit aller Bestimmtheit z. B. das Joh. Sebastian Bach zugeschriebene Lied „Willst Du Dein Herz mir schenken" dem Italiener Giovannini zuschreiben. Wir können jetzt die von Goethe stammenden Gedichte des Buches Suleika aus dem West-östlichen Diwan von den Gedichten der Freundin Goethes, Marianne von Willemer, absondern. Ganz besondere Perspektiven ergeben sich jetzt für die Säuberung der Gesänge Homers von eingeschobenen Stellen. Denn vielfach hat es der Zufall gefügt, dass der Interpolierende einen anderen Typus oder eine andere Art des Gemütsausdrucks und damit einen anderen Rhythmus und eine andere Sprachmelodie besitzt, als der Hauptverfasser. Nach ähnlichen Gesichtspunkten hat schon Eduard Sievers bezüglich mittelhochdeutscher Gedichte Textkritik getrieben (vgl. Seite 152 ff. meines Buches). Für die Bibelforschung wird die Typenforschung ebenfalls von nicht zu unterschätzender Bedeutung sein. Einige Beispiele hierfür habe ich ebenfalls in dem genannten Buche (Seite 123 ff.) gebracht. Da es sich erst um den Anfang einer neuen Wissenschaft handelt, so bewegen sich die Versuche in dieser Richtung allerdings nur in bescheidenen Grenzen.

Es ist nicht möglich, im Rahmen dieser Ausführungen, die lediglich einen Ueberblick geben sollen, auf Einzelheiten einzugehen, insbesondere auf Einzelheiten über den Zusammenhang zwischen den seelischen Erregungen und der Tätigkeit des Körpers, auf nervenphysiologische und muskelphysiologische Fragen, wie andererseits auf Fragen der künstlerischen Wiedergabe und des künstlerischen Schaffens, wie der öffentlichen Kritik dieser beiden. In allgemeinster Weise lassen sich jedoch die Ergebnisse der neuen Forschung etwa in der Weise zusammenfassen, wie ich es auch in dem Vorwort zu dem oben genannten Buche getan habe: Von jeher hat Musik als die seelenvollste aller Künste gegolten. Der formgestaltenden Macht des Gemütslebens untersteht ebenso das Sprachmusikalische des geschriebenen und gesprochenen Wortes: Rhythmus, Tempo, Melodie der Rede und Dichtung, der Sprachwerke schlechthin. Der Gemütsausdruck gestaltet aber nicht bloss die hörbare Materie, er beeinflusst bestimmend die sichtbare: die Werke der Malerei, Bildhauer- und Baukunst, Hand-

schrift und Schriftarten. Der menschliche Leib selbst tritt uns in Form und Gestalt in vieler Beziehung als ein Produkt der formenden Kraft des Gemütslebens, als Gemütsausdruck entgegen.

Diese Macht des Gemütslebens über das Körperliche, den menschlichen Leib und die ihn umgebende Materie ist keine Alleinherrschaft. Mehr oder weniger herrschen daneben Verstand, Zweckmässigkeit und bestimmte Naturgesetze. So gelten daneben die Gesetze der reinen physikalisch-mechanischen Verursachung für alle Materie. So suchen wir meist vergeblich in den Werken der Technik nach Merkmalen des Gemütsausdrucks. Gerade aber die Kunstwerke besitzen sie im höchsten Grade: Künstlerische Formen gibt es nur als Ausdrucksformen. Darüber hinaus trägt sehr vieles, was der Mensch schafft, die Ausdrucksmerkmale, ohne künstlerisch wertvoll zu sein. Wo nur immer das Gemütsleben, zumeist neben dem Intellekt, den Menschen bei seiner Tätigkeit bestimmend beeinflusst, da werden ganz bestimmte Merkmale des Ausdrucks erkennbar.

Im Besitze dieser Erkenntnis eröffnen sich uns neue Wege zur Seele. Die Vielgestaltigkeit des Gemütslebens wird uns so recht an dem Reichtum der hör- und sichtbaren Ausdruckstatsachen klar: jeder allgemeinen Art des Fühlens, den Stärke- und Hitzegraden, den Beweglichkeitsverschiedenheiten der Gemütserregung, Lust und Unlust, sind ganz bestimmte Klassen von Ausdrucksmerkmalen beigeordnet. Zum grossen Teile machen sie die Originalität eines Schaffenden aus. Denn jede Persönlichkeit verwendet zum originalen Schaffen nur ganz bestimmte, „zugehörige" (adäquate) Ausdrucksmittel und vermeidet die ihrer Gefühlsart fremden (inadäquaten).

Daraus ergeben sich für den schaffenden und wiedergebenden Künstler mannigfache wichtige Forderungen. Es gibt keine stilgemässe Aufführung einer Ton- oder Sprachdichtung, wenn nicht von den Wiedergebenden unter gleichzeitigem Nachfühlen des seelischen Ausdrucksgehaltes die zugehörigen (adäquaten) Ausdrucksmittel nach Körperhaltung, Stimmklang, Vortragsart und Pantomimik angenommen werden. Ein volles künstlerisches Geniessen ist nicht anders möglich als auf der Grundlage der Gleichgestimmtheit des Gemüts, des seelischen Nachfühlens. Die bisherige Vernachlässigung dieser Fähigkeit zum Nachfühlen hat die grössten Ungerechtigkeiten gegen Tonschöpfer, Dichter und bildende Künstler zur Folge gehabt. Ohne Nachfühlen kein Verstehen! Ohne die Pflege des Gemütslebens überhaupt keine Kultur, keine echte Kunst! Gerade der Künstler möge sich immer und immer dessen erinnern, was er schon bisher beherrschte, aber oft unter dem Einfluss rationalistischer Tendenzen zu vergessen drohte: dass der Urgrund aller Kunst im Gemütsleben, nicht im Intellekt, nicht in der technischen Uebung ruht. Der berechnende Orchestervirtuos der Moderne, für den es keine technischen Schwierigkeiten gibt, steht weit unter dem unbewusst aus

seinem Gefühlsleben schöpfenden und künstlerisch gestaltenden Tondichter mit einfacher Technik und schlichtem Orchester. Die Ueberschätzung der reinen Vernunft, der Gesetze der Anpassung und Zweckmässigkeit, ihre einseitige Pflege haben auf künstlerischem Gebiet wie sonst viel geschadet und systematisch ein Höchstes und Edelstes im Menschen unterdrückt, verkümmert und in der allgemeinen Wertschätzung herabzusetzen versucht: den Born des Fühlens, das Gemütsleben, das, unbekümmert um die nur für die Sphäre des Intellektuellen und die Materie geltenden Gesetze der Anpassung und Zweckmässigkeit, in seiner Eigenart durch Jahrtausende gleichbleibend von Generation zu Generation sich vererbt und dadurch zum vornehmsten Merkmal der Rasse wurde. Die allgemeine Bildung, die Schulbildung und Erziehung wird in Zukunft ein Hauptgewicht auf die Pflege des Gemütslebens und seines Ausdrucks (der Expression) legen müssen. Die einseitige logische Betrachtung aller Dinge muss durch diese Pflege, den Expressionismus, wenn man diese Richtung so bezeichnen will, ergänzt werden. Sonst wachsen die nüchternlogischen Pedanten in immer zunehmender Weise in allen Berufen zum Schaden der Gesamtheit heran, droht der Intellektualismus noch mehr als schon bisher die Weltanschauung zu verkümmern und in die Künste einzudringen.

Die Gegner einer rein materialistischen Weltanschauung erhalten somit ein wuchtiges Beweismaterial dafür, in wie hohem Grade das Seelisch-Gemütliche über den menschlichen Körper und die Materie überhaupt herrscht.

Studien zur Geschichte der Frühscholastik.

Von Prof. Dr. J. A. Endres in Regensburg.

Die Dialektik im 11. Jahrhundert.

Als die Zeitverhältnisse im Verlaufe des 11. Jahrhunderts wieder einen Aufschwung des geistigen Lebens ermöglichten, war es natürlich, dass sich derselbe zunächst auf jenem Gebiete zeigte, welches seit dem Beginne des Mittelalters aller höheren Bildung zugrunde lag, in den freien Künsten. Während aber bisher diese letzteren fast ausschliesslich in den Klöstern und an den Domstiften eine Freistätte gefunden hatten, womit sich wie von selbst die Beziehung zum theologischen Gebiete, eine propädeutische Hinordnung auf die praktisch religiösen, insbesondere liturgischen Zwecke und das Schriftstudium ergab, trat hierin jetzt allmählich eine Aenderung ein. Schon seit geraumer Zeit waren in Italien Laien oder Kleriker niedriger Grade auf eigene Faust als Lehrer aufgetreten und hatten sich mit Erfolg der Verbreitung einer auf den freien Künsten beruhenden Bildung angenommen. Mochten sie auch manchem ihrer Schüler den Zugang zum geistlichen Stande ebnen, so war dies doch nicht ihre ausschliessliche Absicht. Wie sie selbst in ihrer Lehrtätigkeit eine gesicherte, angesehene und einträgliche Lebensstellung innehatten, so konnten auch ihre Schüler teils in der gleichen Lebensaufgabe, teils in den Kanzleien der Grossen, teils auf dem juristischen Forum ein Fortkommen finden, das einst ausschliesslich an den Besitz einer Weihe oder an die Erlangung eines kirchlichen Amtes gebunden war. Von einigen der besten Männer der Zeit ist bekannt, dass sie ursprünglich in der Laufbahn eines Grammatikers, Dialektikers oder Rechtsgelehrten gestanden waren, so von einem Petrus Damiani, Lanfrank, Anselm von Aosta.

Hiermit war ein mehr weltlich gerichteter Wissenschaftsbetrieb von selbst gegeben, welcher bald in Lektüre, Studium und Nachahmung der schönen Literatur des Altertums, bald in dem juristischen oder, wie es tatsächlich auch der Fall war, in dem medizinischen Fache sein letztes Ziel ersah. Dieser selbständige Betrieb weltlicher Wissenszweige wie überhaupt das Aufblühen der propädeutischen Disziplinen konnte leicht einen Rückschlag auf die Theologie ausüben. Mehr als ein Beispiel literarischer Bekehrung in jener Periode redet eine deutliche Sprache über den nachwirkenden Einfluss und eine andauernde Anhänglichkeit, welche nament-

lich das Trivium bei Klerikern und Mönchen sich erworben hatte, und zwar auf Kosten des theologischen Studiums. In Italien, wo der Laienunterricht und das Laienstudium eine bemerkenswerte Rolle spielte, scheint überhaupt bis über die Mitte des 11. Jahrhunderts hinaus der theologische Betrieb mit der Pflege der freien Künste nicht gleichen Schritt gehalten zu haben[1]). Hingegen vernehmen wir in Deutschland die Klage über die Abnahme des theologischen Studiums, über eine Pflege der Trivialfächer, bei der man die Theologie vergass[2]).

Indes eine noch viel belangreichere Begleiterscheinung trat in jener ganzen Entwicklung zu Tage. Die bevorzugte Pflege der Dialektik gestattete allmählich der Vernunft, eine selbstbewusste und selbstvertrauende Rolle zu spielen. Indem die Vernunft sich in diese Rolle hineinlebte, begann sie dort, wo sie das theologische Gebiet betrat, sich das „ius magisterii" anzumassen[3]). Es gab allmählich so eingefleischte Dialektiker, dass sie nur mehr einen Massstab in der Beurteilung der Offenbarungslehre gelten lassen wollten, nämlich den der Dialektik[4]). So wuchs eine eigene, bisher unbekannte Art von Litteratentum heran, über dessen Existenz wir nicht im Zweifel sein können. Zwar hat die Zeit, wohl in gerechter Würdigung ihrer Geistesprodukte, kaum die eine und andere Spur von diesen letzteren bis auf uns vererbt. Vielleicht bestand auch ihr Wirken mehr in mündlichem Vortrag als schriftstellerischer Tätigkeit. Desungeachtet dürfen wir ihren Einfluss auf die Zeitgenossen nicht unterschätzen. Sonst hätten ernste und bedeutende Männer sicher nicht Veranlassung genommen, sich in ihren Schriften gleichsam auf Schritt und Tritt gegen sie zu wenden.

Das eigentümliche Auftreten dieser Dialektiker erinnert in manchen Punkten an die alte Sophistik. Zu der Kleinlichkeit und geringen Bedeutung der sie beschäftigenden Fragen stand der Nachdruck, den sie auf diese legten, der Wert, den sie ihnen beimassen, der selbstbewusste Ton, mit dem sie sie deklamierten, in umgekehrtem Verhältnisse. Die Rolle, welche

---

[1]) Vgl. Giesebrecht, *De litterarum studiis apud Italos primis medii aevi saeculis*, Berlin 1845, 15 und 21.

[2]) fere omne litterale defecit studium, solumque avaritiae, invidiae et contentionis remansit exercitium. Nam et si qui sunt, qui sub scholari ferula Grammaticae et Dialecticae studiis imbuuntur, haec sibi sufficere arbitrantes, divinae paginae omnino obliviscuntur. Williram von Ebersberg im Prolog zu seiner Paraphrase des Hohen Liedes, Oesterr. Vierteljahrsschr. f. kath. Theologie 3 (1864) 96.

[3]) Vgl. Petrus Damiani, Opusc. 36 *De divina omnipotentia* etc. c. 5 M. 145, 603 D.

[4]) Dialecticos quosdam tam simplices inveni, ut omnia sacrae scripturae dicta iuxta dialecticae auctoritatem constringenda esse decernerent. Otloh, *Dialog. de tribus quaestionibus*, Prol., M. 146, 60 A.

dereinst in der Sophistik ein übermütiger Subjektivismus und Skeptizismus gegen die Vernunfterkenntnis spielte, übernahm bei ihnen der Rationalismus gegenüber einem tausendjährigen religiösen Glauben. Der dialektische Streit um des Streites willen scheint für manchen von ihnen ein Lebenselement gewesen zu sein und der höchste Triumph, einfache Gemüter, wie Petrus Damiani sich ausdrückt, in die Schlingen ihrer Fangschlüsse zu ziehen.

Ein ziemlich deutliches Bild von der Eigenart dieser grammatici, rhetores, dialectici, sophistae, philosophi oder wie sie immer heissen mochten, ist uns in den Schriften eines Petrus Damiani überliefert, an dessen Richtigkeit wir deshalb noch nicht zu zweifeln brauchen, weil Damianis eigene Stellung zu den freien Künsten nicht von der rechten Mässigung und Einsicht eingegeben war.

Das auf das Aeusserliche, rein Formelle gerichtete Interesse dieser „saeculares" führt er einmal, nämlich am Eingange der in Briefform gehaltenen Abhandlung „Ueber das wahre Glück und die Weisheit" in der folgenden Weise vor: er wisse recht wohl, so meint er, wenn dieses Schreiben in ihre Hände komme, so werden sie ihr Auge alsbald scharf auf den Glanz der Sprache richten, sie werden untersuchen, ob die Disposition richtig durchgeführt sei, ob mehr das kunstmässig rhetorische Kolorit hindurchschimmere, oder ob das Thema mit Hülfe von Sätzen aus der hohen dialektischen Kunst durchgeführt sei, man frage überdies, ob kategorische oder vielmehr hypothetische Syllogismen zum Beweisverfahren herangezogen werden[1]). Es ist begreiflich, dass eine Geistesrichtung, die sich im rein Formellen, Aeusserlichen, Kleinlichen verlor, zur Behandlung einer Materie von Bedeutung sich nicht emporzuschwingen vermochte. Als „scholaris infantiae naeniae"[2]) charakterisiert Damiani einmal die sie beschäftigenden Probleme. Diese Bezeichnung scheint um so zutreffender zu sein, als wir selbst den erhaltenen Proben sonst weiterblickender Geister, da wo sie sich im Geleise der gleichzeitigen Schulweisheit bewegen, kaum ein viel besseres Prädikat zubilligen können. Wie geringwertig erscheint Gerberts von Aurillac „De rationali et ratione uti" und ungefähr noch ein Jahrhundert später Anselms „De grammatico".

Mit dem tiefen Stande eines derartigen Wissenschaftsbetriebes bringt Williram von Ebersberg andere Erscheinungen in Zusammenhang, die

[1]) Non ignoro, frater, quia cum mea epistola saecularium manibus traditur, mox eloquentiae nitor curiose perquiritur; quam consequens sit dispositionis ordo tractatur; utrum rhetoricae facultatis color eluceat, an sententias argumenta dialecticae subtilitatis involvant; quaeritur etiam utrum categorici an potius hypothetici, quae proposita sunt, per allegationes inevitabiles astruant syllogismi. Petrus Damiani, Opusc. 58 *De vera felicitate ac sapientia,* Prol., M. 145, 831 A.

[2]) Id., Opusc. 36 *De div. omnipotentia,* etc. c. 12, M. 145, 615 A.

herrschende Gewinnsucht, die Missgunst und den Streit unter seinen Vertretern[1]), Erscheinungen, die in anderweitigen Zeugnissen ihre Bestätigung finden. Auch ein Lanfrank war vor seinem Eintritte ins Kloster, da er noch als Wanderlehrer Frankreich und die Normandie durchzog, nicht nur dem Glanze des Ruhmes, sondern auch einer mehr greifbaren Anerkennung seiner Tätigkeit nachgegangen[2]). Die herrschende Missgunst (invidia) wird von Otloh von St. Emmeram in seinem Dialogus de tribus quaestionibus wiederholt hervorgehoben[3]).

Einer besonderen Beliebtheit scheint sich bei manchen Dialektikern der Redestreit erfreut zu haben. Sichere Anzeichen sprechen dafür, dass sich die Wander- und Winkellehrer hierbei nicht stets auf dem Boden der freien Künste bewegten, dass sie den Streit mit Vorliebe auf das Glaubensgebiet hinüberspielten[4]). Hier war es dann nicht schwer, einfache Gemüter zu verwirren und in Verlegenheit zu bringen, um so weniger, als selbst die gewecktesten Geister der Zeit über das Verhältnis von Glauben und Wissen weder klare noch richtige Vorstellungen besassen. Mochten die Dialektiker auch nicht von der Absicht geleitet sein, direkt gegen das Christentum anzukämpfen, so schmeichelte es doch ihrer Eitelkeit, durch tadellos formulierte Syllogismen Schwierigkeiten zu verursachen und wenigstens auf den Widerspruch hinzuweisen, der zwischen ihren Voraussetzungen und Folgerungen und zwischen dem Glaubensgebiete bestand. So richteten sie ihre Schlüsse bald gegen mehr untergeordnete Punkte in Schrift und Glaube, bald kehrten sie dieselben gegen die Grunddogmen des Christentums. In der Art, wie Lanfrank die Stelle 1 Kor 1, 17: Non enim misit me Christus baptizare sed evangelizare, non in sapientia verbi, ut non evacuetur crux Christi erklärt, schwebte ihm offenbar seine eigene Zeit vor. Denn die „sapientia verbi" deutet er auf die Dialektik und das syllo-

[1]) Fere omne litterale defecit studium, solumque avaritiae, invidiae et contentionis remansit exercitium. Prolog zu seiner Paraphrase des Hohen Liedes, abgedruckt in Oesterr. Vierteljahrsschr. f. kath. Theologie 3 (1864) 96.

[2]) *Chronicon Beccensis abbatiae,* M. 150, 642 C. Andere hierher gehörige Beispiele s. bei Giesebrecht, *De litterarum studiis apud Italos primis medii aevi saeculis,* Berlin 1845, 17.

[3]) Otloh sagt von dem Dialoge: sine auctoris titulo volui proferre, ut si forte quispiam invidiae vel detractionis peste captus dicta huiusmodi rugosa ut solet fronte torvaque facie legendo adiret, nesciens quem operis huius auctorem persequeretur, invidendo vel detrahendo levius insaniret. Invidis namque et superbis pene erit evitabile, ut cuiusquam notae vilisque personae scripta vel dicta absque irrisione possint agnoscere. Er ersucht seinen Freund, dafür zu sorgen, dass nicht ad aedificationem humilium solummodo prolata invidorum et superborum fiant ludibria. *Dial. de trib. quaestionibus,* Prol., M 146, 59 A.

[4]) Damiani redet von sacrilegi dogmatis inductores: aliis quaestionum suarum tendiculas struunt; simpliciter gradientibus scandala frivolae inquisitionis obiciunt. Opusc. 36 *De divina omnipotentia* etc. c. 5, M. 145, 602 D.

gistische Beweisverfahren. Und offenbar brauchte er das Beispiel, womit er zeigt, wie durch die Dialektik das Kreuz Christi zu nichte werde, nicht zu erfinden, sondern nur Dialektikern seiner Zeit aus dem Munde zu nehmen [1]). Wenn er an der gleichen Stelle seines Kommentars zum ersten Korintherbrief als weiteren Zielpunkt dialektischer Angriffe die Geburt der Jungfrau namhaft macht, so wird diese Nachricht durch Zeitgenossen bestätigt, welche den darauf bezüglichen Syllogismus der Dialektiker ausdrücklich erwähnen [2]). Der nämliche Gegenstand kehrt bei Lanfrank noch an einer anderen Stelle wieder und zwar in Verbindung mit der Menschwerdung und der Unsterblichkeit der Seele, wo allerdings die Bezugnahme auf die Zeit nicht direkt ausgesprochen ist, aber auch nicht völlig ausgeschlossen erscheint [3]).

Dass indes die einseitige Betonung der Dialektik keineswegs nur stets dem einen Zwecke diente, schlichte gläubige Gemüter in Verlegenheit und Verwirrung zu bringen, sondern dass sie in der Tat zu einem weite Kreise berührenden und erregenden Konflikte mit der traditionellen Kirchenlehre führte, dafür ist, um von dem später auftretenden Roscelin abzusehen, ein bekanntes Beispiel der Kampf Berengars gegen die orthodoxe Abendmahlslehre.

Ehe wir uns jedoch jenen Männern zuwenden, welche bereits eine lebhaftere Fühlung zwischen Dialektik und Theologie bekunden, haben wir

---

[1]) Sapientiam ibi dialecticam dicit, per quam crux id est mors Christi eam simpliciter intelligentibus evacuari videtur, quia Deus immortalis, Christus autem Deus, Christus igitur immortalis; si autem immortalis, mori non potuit. Sic de partu Virginis et quibusdam aliis sacramentis. Lanfr. *In 1. Cor.* 1, M. 150, 157 B.

[2]) Veniant dialectici sive potius ut putantur haeretici, ipsi viderint; veniant, inquam, verba trutinantes, quaestiones suas buccis concrepantibus ventilantes, proponentes, assumentes et, ut illis videtur, inevitabilia concludentes ac dicant: Si peperit, concubuit; sed peperit; ergo concubuit. Petrus Dam. l. c. c. 10, M. 150, 611 B. Vgl. Manegold v. Lautenbach, *Opusc. contra Wolfelmum* c. 14, M. 155, 163 A: Constanti nemque consequentia proponebant: Si peperit, cum viro concubuit. In dem gleichen vorhin angeführten Kapitel des P. Damiani sind die Dialektiker noch durch folgende zwei Syllogismen charakterisiert: Si lignum ardet, profecto uritur; sed ardet; ergo et uritur. Sed ecce Moyses videt rubum ardere et non comburi. Rursus: Si lignum praecisum est, non fructificat; sed praecisum est; ergo non fructificat. Sed ecce virga Aaron in tabernaculo. M. 150, 610 D.

[3]) Zu Kol 2, 8: Videte, ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditionem hominum macht Lanfrank die Bemerkung: Tradiderunt philosophi (quos homines vocat) creatorem omnium non posse fieri creaturam; hominem non potuisse nasci ex virgine; hominem mortuum revivere non potuisse; considerantes elementa mundi, has visibiles creaturas, in quibus animalia, quae nascuntur, ex utriusque sexus commistione generantur et in quibus, quidquid moritur, ultra vivere impossibile est. M. 150, 323 B.

eines Dialektikers zu gedenken, der sich vorherrschend auf seinem Gebiete bewegend als ein typischer Vertreter der oben charakterisierten Wanderlehrer gelten kann, Anselm von Besate.

Anselm der Peripatetiker.

Von Anselm dem „Peripatetiker", wie er sich selbst nennt, wissen wir nur so viel, als er uns selbst mitteilt. Er stammte aus einer sehr angesehenen Familie der Lombardei und widmete sich der Mailänder Kirche. Seine Aeusserungen lassen jedoch nicht ersehen, welchen Weihegrad er besass und welche kirchliche Stellung er einnahm. Zu Parma, wo allem Anscheine nach die freien Künste damals, in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts, mit grossem Eifer gepflegt wurden, oblag er seinen Studien. Als seine Lehrer nennt er mit Stolz den Philosophen Drogo von Parma und dessen Schüler, den Rhetor und Juristen Sichelm von Reggio. Nachdem er eine Schrift „De materia artis", wie Dümmler annimmt, ein Lehrbuch der Rhetorik, und eine zweite, welche uns allein noch vorliegt, mit dem Titel „Ret(h)orimachia", eine Beispielsammlung zu jener ersten, verfasst hatte, begab er sich mit seinem „Rednerkampfe" ausgerüstet auf die Wanderschaft durch Italien, Burgund und Deutschland. In allen Städten, die er berührte, — er nennt unter anderem Basel, Augsburg, Bamberg, Mainz, — wies er mit stolzem Selbstbewusstsein auf das kostbare Erzeugnis seines Geistes hin, das die Billigung eines Drogo gefunden hatte. Auf dieser eigenartigen Gelehrtentournée beseelte ihn nicht nur die Sorge um Ruhm und Anerkennung, sondern die besondere Absicht, am Hofe Kaiser Heinrichs III. unter dessen Klerus aufgenommen zu werden, ein Ziel, dessen Erreichung die Anwartschaft auf hohe geistliche Würden in sich schloss. Indes scheint sich ihm nur jener erste Wunsch erfüllt zu haben. Sein Name lässt sich wenigstens nirgendwo unter den geistlichen Würdenträgern des 11. Jahrhunderts ausfindig machen, wahrscheinlich deshalb, weil ihn ein früher Tod an einer glänzenden Laufbahn hinderte, vielleicht auch deshalb, weil die Zeitgenossen seiner Geistesart nicht jenen hohen Wert beizumessen verstanden wie er selbst.

Die „Retorimachia" Anselms ist nicht ohne Bedeutung für die Würdigung des geistigen Lebens im 11. Jahrhundert. Wäre sie uns nicht erhalten, so könnten wir vielleicht die Auslassungen eines Petrus Damiani über die Grammatiker, Rhetoren und Dialektiker seiner Zeit als übertrieben zu betrachten geneigt sein. Sie liefert uns eine Bestätigung der Schilderung, welche der berühmte Kardinal von jenen seinen Zeitgenossen entwirft. Da Damiani zum Teil am nämlichen Orte wie Anselm, in Parma, seine Ausbildung genoss, so könnte man geradezu zur Vermutung kommen, er wolle sich zuweilen direkt auf Drogo und seine Schule beziehen.

Von der „Retorimachia" erhält man den Eindruck, als ob sie eine Maturitätsprüfungsarbeit darstellen sollte, bei welcher es für den Verfasser

darauf ankam, von den verschiedenen Kenntnissen in Grammatik, Rhetorik und Dialektik eine Anwendung zu machen und eine Probe abzulegen. Der Eindruck wird verstärkt durch den wiederholten Hinweis Anselms auf die Approbation der Schrift durch seinen Lehrer Drogo.

Das Thema der Schrift bildet die Zurückweisung ehrenrühriger Angriffe eines Gegners. Dadurch bekundet sie deutlich das praktische Ziel, in das der Trivialunterricht Oberitaliens damals hauptsächlich ausmündete, die juristische Verwertung. Die Ausführung Anselms kann nicht als geschmackvoll bezeichnet werden. Als Gegner lässt er seinen Vetter Rolland auftreten, einen ehrenwerten Mann, wie er selbst gesteht, dem er aber ehrenrührige Aeusserungen in den Mund legt und den er schliesslich dadurch besiegt, dass er seine ehrenrührigen Aeusserungen überbietend, ihm selbst die schändlichsten Verbrechen insinuiert. Auf die Darstellungsweise passt ganz genau, was Giesebrecht von der damaligen Literatur Italiens allgemein sagt: „Affectatum et durissimum genus dicendi scholam redolet grammaticam, et tam contorta ac fucata plerumque oratio est, ut Oedipus opus sit ad Sphingis aenigmata solvenda“ [1]).

Doch betrachten wir die Schrift unter dem Gesichtspunkte der Dialektik. Hier fällt auf, dass er der Dialektik unter den Fächern des Triviums die oberste Stelle einräumt und nicht der Rhetorik, wie man erwarten sollte, eine objektive Wertschätzung, die bei Anselm auch dadurch zum Ausdruck kommt, dass er sich selbst „Peripateticus“ nennt. Im zweiten Buche seiner „Retorimachia“ erzählt er ein Traumgesicht, bei dem er zu den elysischen Sitzen (sedes Helysiae) entrückt ward. Schon umfangen ihn die Heiligen zum Friedenskusse. Aber alsbald treten drei wohlgestaltete Jungfrauen auf und reklamieren Anselm sich und der Erde. Die Dialektik ist die erste, welche ihn anredete, sie ist auch die imposanteste [2]). Durch ihr von der Rhetorik und Grammatik unterstütztes Eingreifen wird Anselm der Erde wieder gewonnen. Hören wir, mit welch überzeugenden und für Anselm zugleich schmeichelhaften Argumenten die dialektische „Muse“ ihren Liebling zurückfordert. Sie rühmt ihn als der Musen Führer (dux noster inclite) und frägt, warum er sie, die lange Verlassenen (diu derelictas) im Stiche lassen wolle. Sie bezeichnet ihn anbetrachts seiner das Gesamtgebiet der dialektischen Kunst umspannenden Kenntnis geradezu als unentbehrlich. Denn: „Post te quidem nullus erit, ut tu, nisi qui fuerit tu, tu autem aliquem impossibile est fieri. Ut tu igitur, necesse est non fieri, quia si impossibile est esse, necesse est igitur non esse“ [3]). Schliesslich stürzen sich die drei Musen auf ihn. Die Rhetorik umfängt ihn bedeutungsvoll

[1]) *De litterarum studiis apud Italos*, 22.

[2]) Quarum una erat longissima, ut videretur vertice ipsa pulsare sidera, quae, ut post cognovimus, fuit Dialectica. Dümmler 40 (vgl. Boëthius, *De consol. philos.* l. I, prosa I, M. 63, 588 A).

[3]) Dümmler 40.

am Halse, die Dialektik um die Brust, die Grammatik an den Füssen. Jede macht gegenüber den Seligen ihr Recht auf ihn geltend, wobei die Dialektik insbesondere betont, dass das Körperliche mit dem Unkörperlichen, das Sterbliche mit dem Unsterblichen nicht zusammen bestehen kann[1]).

So konsequent versteht nun freilich Anselm das Widerspruchsgesetz nicht immer festzuhalten, wie die Dialektik ihn selbst durch dasselbe. Es kommen ihm einmal bedenkliche Zweifel an einem aristotelischen Lehrpunkte. Aus Aristoteles' Lehre wisse er, so führt er aus, dass durch die Vermischung zweier Spezies keineswegs eine dritte erzeugt werde, dass besonders die Natur der Dinge zwei konträre Gegensätze an ein und derselben Sache nicht dulde, und um so weniger, dass sie zusammen ein Wesen hervorbringen. Allem Anscheine nach hat hier Anselm das 10. und 11. Kapitel der aristotelischen Kategorien im Auge. Der Gedanke einer „Vermischung der Spezies" und der Erzeugung eines neuen Wesens durch konträre Gegensätze kommt daselbst allerdings nicht zum Ausdrueke, wohl aber, dass es unmöglich sei, dass zwei konträre Gegensätze an ein und derselben Sache sich finden. Denn wenn es auch ein Mittleres gebe zwischen konträren Gegensätzen, sei es nun, dass wir dafür eigene Namen haben, wie „grau" und „rot" als Mittleres zwischen „weiss" und schwarz", oder nicht, so komme es doch der Eigenart jenes Mittleren zu, weder das eine noch das andere der Extreme zu sein.

Dagegen entdeckt nun unser „Peripatetikus" eine Instanz. Durch den Sprung von der logischen zur physischen Ordnung, — denn offenbar schwebt ihm der Gedanke der Farbenmischung vor —, kommt er zu der Behauptung, dass weiss und schwarz durch ihre Mischung „rot oder grau" bewirken, dass sonach in jener Art von Mittlerem tatsächlich konträre Gegensätze sich zusammenfinden. Ja, indem er von der Mischung der Farben wieder zur Verbindung von Begriffen zurückkommt, stellt er die Erzeugung jenes Mittleren kühn unter eine allgemeine Regel: „alle Spezies entstehen durch die Verbindung zweier oder mehr Spezies, wie Mensch aus vernünftig und sterblich"[2]).

[1]) Corporeum enim cum incorporeis, mortale cum immortalibus non esse consistere dixit Dialectica. Dümmler 41.

[2]) Aristotelica didicimus disciplina duarum specierum commistione tertiam gigni minime. Rerum etiam naturam pati omnino non posse, duo contraria simul in eodem esse, vel, quod impossibilius, eandem essentiam procreare. Quod verum sit necne, quaerimus. Si verum, obicitur album et nigrum duas species sua commistione rubrum pallidumve conficere et duo contraria simul in eodem esse, cum etiam omnes species coniunctione duarum aut plurium videantur fieri specierum, sicut homo ex rationabili et mortali. Quae quamvis dicantur differentiae, vera tamen ratione, sicut et alia multa qualia, sunt species in suo genere. Quid igitur? Falsane erit tam studiosae auctoritatis propositio? Dümmler 34.

Diese Entdeckung inbezug auf das Mittlere zwischen den Gegensätzen war Anselm wertvoll. Sie bewahrte ihn und seinen „Rednerkampf" auf seiner dialektischen Kunstreise einmal vor einem drohenden Misserfolge. Er selbst berichtet davon seinem Meister Drogo in einem Briefe, auf den er die Adresse setzt: Drogoni magistrissimo et eius discipulissimis Anselmus gratia dei et vestra imperatorius capellanus.

Er erzählt, wie er sein Werk bei sich getragen und in allen Städten, durch die er kam, als durch Drogo approbiert vorgewiesen habe. Ganz Gallien, Burgund, Sachsen, selbst das barbarische Franken seien nur eine Stimme des Lobes darüber gewesen. Nur Mainz war so undankbar, ihm den verdienten Beifall anfänglich vorzuenthalten, teils aus Neid über die Drogonische Schule und die italienische Gelehrsamkeit überhaupt, teils aus zweifelnden Erwägungen anbetrachts des jugendlichen Verfassers und eines so hochbedeutsamen Werkes. Ins allgemeine Lob einzustimmen, dazu war die Moguntia zu stolz, andererseits wäre es doch zu auffällig gewesen, ein gegenteiliges Urteil abzugeben. So stand sie wie eine Bildsäule da, sich weder zu einem Ja noch Nein entschliessend [1]).

Hier war es, wo Anselm seine dialektische Entdeckung zu Hülfe kam. Er demonstrierte ihr nämlich in einer, wie er selbst gesteht, puerilis non tamen inutilis disceptatio, dass es unmöglich sei, Lob oder Tadel zu unterlassen. Und wie gelang ihm das? Sehr einfach. Die Moguntia teilte mit ihm die Ansicht, dass es ein Mittleres gebe zwischen Ja und Nein, Lob und Tadel. Nur war ihr dieses Mittlere keines von beiden (neutrum), weder Lob noch Tadel, so dass sie auf diese Weise weder das eine noch das andere zu tun brauchte. Anders Anselm. Das Mittlere besteht nach ihm aus beiden Extremen zugleich. Mit diesem Mittleren ist also beides zugleich gegeben, aber eben damit auch jedes einzelne. Eines von beiden muss also geschehen; denn sei es, dass seine Gegnerin tatsächlich nur eines oder beides zugleich tue, so sei es unmöglich, eines nicht zu tun, denn mit ihrem beabsichtigtem Medium (= neutrum) käme sie ja auf nichts hinaus [2]).

Wir haben vielleicht Anselm dem Peripatetiker zu viel Aufmerksamkeit geschenkt. Allein er repräsentiert eine Klasse von Männern, von denen uns die Literaturdenkmäler fehlen, eine Klasse, bei welcher Dialektik und Sophistik nahe verwandt, ja verschwistert erscheinen. Petrus Damiani hat für die von den Zeit- und Geistesgenossen Anselms behandelten Fragen mit Recht kein besseres Wort als „scholaris infantiae naeniae".

[1]) Dümmler 57.
[2]) Dümmler 57 f.

Rezensionen und Referate.

Metaphysik.

Kausale und konditionale Weltanschauung. Von Max Verworn. Jena 1912, C. Fischer. 46 S. 1 ℳ.

Verworn, der Bonner Physiologe, ist in philosophischen Kreisen als Vertreter des Psychomonismus bekannt. Er nimmt auch in diesem Vortrag wieder Stellung zu einem philosophischen Problem, zum Problem der Ursache. Verworn erörtert zunächst den Ursache- und Bedingungsbegriff und untersucht dann die Tragweite der konditionalen Betrachtungsweise der Dinge für die Bildung einer Weltanschauung.

I. Der Ursachebegriff. Die gewöhnliche Auffassung unterschied bei der Erklärung der Erscheinungen Ursache und Bedingung und hielt, wenn die Ursache für einen Vorgang oder Zustand gefunden war, den Vorgang oder Zustand für erklärt. Diese Auffassung hält Verworn für verfehlt. Wenn die Ursache eines Vorgangs gefunden sei, sei der Vorgang noch lange nicht aufgeklärt, es sei nur ein einziger Faktor aufgedeckt, von dem der Vorgang bestimmt werde, in Wirklichkeit aber sei der Vorgang und Zustand von zahlreichen anderen Faktoren genau ebenso abhängig, ja es sei oft sehr schwierig, unter den bestimmenden Faktoren des Vorgangs die Ursache herauszufinden. Mit der kausalen Betrachtungsweise stehe man dem wirklichen Leben oft hilflos gegenüber. Mit der Annahme einer einzigen Ursache für einen Vorgang komme man nicht aus. Kein Vorgang oder Zustand in der Welt sei von einem einzigen Faktor allein abhängig. Daher habe die Naturwissenschaft dem Ursachenbegriff den Bedingungsbegriff an die Seite gestellt. Die gewöhnliche Auffassung eines Vorgangs sei nunmehr die, dass er einerseits von seiner Ursache, andererseits von einer Reihe von Bedingungen abhängig sei. Die Ursache bringe den Vorgang nur dann hervor, wenn eine gewisse Anzahl von Bedingungen realisiert sei. Die Frage, ob wir unter den Faktoren, welche einen Vorgang oder Zustand bestimmen, dem einen eine grössere Bedeutung einzuräumen berechtigt seien als den andern, und ihn als „Ursache“ den „Bedingungen“ gegenüber zu stellen, verneint Verworn. Unter den zahlreichen Faktoren, von denen der Vorgang abhängig sei, gelte der als Ursache, der zeitlich zuletzt zu den übrigen hinzutrete. Aber man gewinne nichts für das Verständnis und die feinere Analyse eines Vorgangs, wenn man den zuletzt hinzutretenden Faktor als seine Ursache bezeichne. Er sei eine Bedingung wie die anderen Faktoren, von denen der Vorgang abhängig sei. Die Bedingungen, von denen ein Vorgang oder Zustand abhängig ist, seien völlig

gleichwertig unter einander. Es sei Mystizismus, unter den Faktoren eines Vorgangs solche von verschiedener Wertigkeit wie Ursache und Bedingungen zu unterscheiden. Man müsse endlich den Ursachenbegriff als Erklärungsprinzip aus der wissenschaftlichen Betrachtungsweise eliminieren und an seine Stelle die streng konditionale Betrachtungsweise setzen. Das sei die exakteste Form der Darstellung aller Gesetzmässigkeit. Die Aufgabe aller wissenschaftlichen Erforschung alles Seins und Geschehens könne lediglich in der Ermittelung seiner Bedingungen bestehen.

II. Nach dieser Darlegung der Hauptsätze des Konditionismus prüft Verworn die Frage, wieweit uns die konditionale Betrachtungsweise der Dinge bei der Bildung einer Weltanschauung bringe. Verworn glaubt, dass der Konditionismus etwas mehr sei als eine abstrakte Darstellungsmethode, er verwerfe jeden mystischen Faktor und sei dadurch dem Kausalismus unendlich überlegen, besonders aber lasse er viele Probleme verschwinden, die zu unfruchtbaren Diskussionen geführt haben. Verworn will das durch Anwendung der konditionalen Betrachtungsweise auf einige fundamentale Fragen der Weltanschauung zu beweisen versuchen.

1. Der Konditionismus löse die Frage nach den Beziehungen der psychischen zu den materiellen Vorgängen. Wenn die sämtlichen Bedingungen für einen Bewusstseinsvorgang ermittelt seien, so sei der Bewusstseinsvorgang damit wissenschaftlich vollständig erforscht. Im streng empirischen Konditionismus sei kein Platz für eine Vorstellung wie die, dass in einer materiellen Ganglienzelle in irgend einer geheimnisvollen Weise mit ihren Atomen verknüpft und mit deren Bewegung parallel gehend eine immaterielle Seele wohne. Der Konditionismus ersetze den scheinbaren Dualismus des naiven Denkens durch eine rein monistische Auffassung.

2. Ebenso löse der Konditionismus die Frage nach den Prinzipien des Geschehens im lebendigen Organismus. Da sei kein Suchen nach der Ursache der Lebensäusserungen, keine Fiktion vom Walten hypermechanischer Faktoren, keine Entelechien à la Driesch nötig, damit verschwinde auch die unglückliche Streitfrage bezüglich der inneren und äusseren Ursachen der Entwicklung.

3. In gleicher Weise verschwinde vor dem Konditionismus die Lehre von der Willensfreiheit als Wahlmöglichkeit. Es gebe für die Handlungen des Menschen keine Wahlmöglichkeit, die Handlungen des Menschen seien immer der Ausdruck der momentanen konditionalen Situation in den Neuronen seiner Grosshirnrinde.

4. Auch das Vererbungsproblem löse sich durch den Konditionismus; ebenso wirke die konditionale Denkweise in der Pathologie befreiend und erkläre Krankheit und Tod nicht durch eine einzige Ursache, sondern durch das ganze Ineinandergreifen aller Bedingungen.

5. Auf dieselbe Weise werde die Frage nach der Unsterblichkeit der Menschenseele durch die klare Denkweise des Konditionismus gelöst. Die Frage nach dem Fortleben der Seele sei die Frage nach dem Fortbestehen von Bewusstseinsvorgängen nach dem Tode des Individuums. Für eine konditionale Auffassung seien die Bewusstseinsakte bedingt durch die Prozesse in den

Bestandteilen der Grosshirnrinde. Mit dem Forttall ihrer Bedingungen hören diese Bewusstseinsvorgänge auf. Also kein Fortleben nach dem Tode.

Soweit Verworn. Wir bemerken kurz: Der ganze Konditionismus ist lediglich eine Darstellungsform, eine von der gewöhnlichen Form abweichende Bezeichnung. Man nennt auch das, was man sonst Ursache nannte, Bedingung und hat dann zwar dem Worte nach keine Ursache mehr, sondern nur Bedingungen. In Wirklichkeit ist aber damit die Unterscheidung von Ursache und Bedingung nicht aus der Welt geschafft. Diese Unterscheidung ist vielmehr nichts Gleichgültiges, sondern etwas sehr Wichtiges. Ich kann alle Bedingungen einer Erscheinung aufzählen, damit ist die Erscheinung noch keineswegs vollkommen erklärt und begriffen; dazu ist vielmehr noch eine Ursache nötig. So mögen die Bedingungen der Bewusstseinsvorgänge Gehirn und Nerven sein, aber Gehirn und Nerven allein erklären die Bewusstseinsvorgänge keineswegs vollständig — wir haben noch eine geistige Ursache, ein Ich, eine Seele nötig, um die Bewusstseinsvorgänge zu begreifen. Aehnlich ist es mit der Willensfreiheit. Gewiss ist jede Handlung durch Bedingungen determiniert, aber nicht bloss durch diese; es ist noch ein Ich nötig als Ursache, das unter den verschiedenen Motiven eines zum ausschlaggebenden macht. Es geht eben nun einmal nicht an, causa und conditio zu verwechseln, oder die causa zu eliminieren, indem man sie conditio tauft. Damit entfallen auch all die Konsequenzen für die Weltanschauung, welche Verworn leichtherzig ziehen zu müssen glaubt.

Würzburg. **Prof. Dr. R. Stölzle.**

Monistische Einheitsbestrebungen und katholische Weltanschauung. Von Fr. Klimke. Freiburg i. B. 1912, Herder.

Nachdem der Vf. in seinem hervorragenden Werke: „Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen“ [1]) theoretisch eine gründliche Abrechnung mit allen Formen des Monismus gehalten, wendet er das Thema in vorliegendem Schriftchen nach der praktischen Seite. Enthält ja dasselbe einen Vortrag, der für die Festversammlung der Akademischen Piusvereine Deutschlands während des Katholikentages in Mainz 1911 bestimmt war, aber wegen Kränklichkeit des Vf.s nicht gehalten werden konnte. Er zeigt die Anstrengungen, welche der Monismus, namentlich der „Bund“, für seine Sache macht, gibt aber auch zugleich die Mittel an, welche wir demselben gegenüber mit Energie ins Werk setzen müssen.

Er zeigt zunächst die Notwendigkeit, „die Uebertreibungen in der zentripetalen Tendenz des modernen Monismus aufzudecken, sowie die Stellung der katholischen Weltanschauung derartigen Strömungen und Gefahren gegenüber genauer zu formulieren“.

Es sind hauptsächlich drei starke Uebertreibungen, welche der Monismus sich zu Schulden kommen lässt.

[1]) Eine Rezension dieses bedeutenden Werkes, welche die Redaktion bestellt hat, ist bis jetzt nicht eingegangen.

An erster Stelle ist „seine Uebertreibung des subjektiven Einheitsbedürfnisses mit Hintansetzung der objektiven Wirklichkeit zu betonen". Die zweite Uebertreibung liegt in einseitiger Betonung „der objektiven Einheitsindizien mit Hintansetzung des strengen und nüchternen Kritizismus, der logischen und ontologischen Prinzipien". Der dritte Fehler liegt in der „Uebertreibung empirischer Gesetze und Faktoren mit Hintansetzung transzendenter Gesichtspunkte und metaphysischer Prinzipien".

Die gemeinsame Wurzel wird mit Recht vom Vf. in dem „krankhaften Taumel reiner Diesseitigkeit", welchem „die gesamte moderne Geisteslage der Kulturmenschheit" entspricht, erkannt.

Gibt es bei dieser allgemeinen Verwirrung in die düstere Nacht des absoluten Diesseitskultes kein rettender Leuchtturm mehr? Ja. „Es ist unsere heilige katholische Religion".

Aber wir müssen arbeiten: „An erster Stelle bedürfen wir heute mehr als je vielleicht des ernstesten, vollsten, rückhaltlosesten Anschlusses an die Quellen übernatürlichen Lebens", an die Kirche. Und wenn unsere Gegner sich solidarisch zu gemeinsamem Angriff zusammenschliessen, so bedarf es von unserer Seite „noch mehr Zusammenschluss, noch mehr Einheitlichkeit, noch mehr gemeinsame Arbeit".

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Naturphilosophie.

Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft. Von Dr. L. Staudenmaier. Leipzig 1912, Akademische Verlagsgesellschaft.

Aus dem Titel der Schrift wird der Leser kaum den eigentlichen Inhalt erkennen können. Er will sagen: Auf experimentellem Wege hat der Vf. alle sogenannten magischen Erscheinungen naturwissenschaftlich erklären können. Er war dazu in besonderer Weise befähigt, da er, als Professor der Experimentalchemie im Lyzeum in Freising mit den naturwissenschaftlichen Methoden wohl vertraut, zugleich als Theologe die sogenannten magischen Erscheinungen ziemlich eingehend kennen gelernt hatte.

Er betrachtet die Magie nicht als Dilettantismus, sondern als ernsten Beruf, in welchem er, wie dies in jedem andern der Fall ist, manche Schwierigkeiten und Unannehmlichkeiten ertragen musste. Und zwar muss es ein wissenschaftlicher Beruf sein, „der eine entsprechende Vorbildung verlangt. Der Magier muss im Gegensatz zu den meist ungebildeten Medien ein gewisses Mass von allgemeiner, namentlich naturwissenschaftlicher Bildung besitzen ... Selbstverständlich träume ich dabei bereits von Professuren der Magie an den Universitäten. Die Magie wird dann zweifellos allmählich eine grosse Bedeutung erlangen. Sie wird für das Verständnis zahlreicher Religionen, die ja meistens Magier begründeten, von Wichtigkeit sein". „Spiritismus und Theosophie, zu deren wissenschaftlicher Auffassung die Magie den Schlüssel liefert", haben eine selbständige Religion mit vielen Millionen Bekennern, den Buddhismus, begründet.

„Die Kenntnis des Traumlebens, Somnambulismus, Hypnotismus, des animalischen Magnetismus, des Mystizismus, Spiritismus und Okkultismus überhaupt wird durch die Magie eine mächtige Förderung erfahren. Kann man doch die entsprechenden Vorgänge an sich selber mehr oder weniger gut in völlig wachem und der Selbstbeobachtung fähigem Zustande herbeiführen".

Begleiten wir den Vf. ein wenig auf diesen etwas holperigen, für den Pfadfinder selbst oft dornigen Wegen.

Von einem Freunde gedrängt, Experimente über einige bei den spiritistischen Sitzungen vorkommende Phänomene anzustellen und speziell über die Art und Weise, wie die Geisterschriften systematisch eingeübt werden, setzte sich unser Naturforscher mehrere Tage lang ruhig mit Papier und Bleistift hin, eine Zeit lang wartend, ob nicht die Hand sich bewege und zu schreiben beginne. Aber da nichts geschah, gab er die Sache wieder auf, bis ihm der Herr wieder stark zusetzte. Er begann von neuem und schon nach wenigen Tagen spürte er einen Zug in den Fingerspitzen, den Bleistift seitwärts und abwärts zu bewegen. Dieser Zug wurde in den nächsten Tagen immer deutlicher, und er verstärkte ihn durch die Konzentration der Gedanken und möglichst leichtes Halten des Stiftes. Nach und nach ging der Prozess immer leichter, sodann bewegte sich der Stift nach allen Richtungen und beschrieb die sonderbarsten Schnörkel. Daraus suchte er eine planmässige Schrift zu erhalten, um die Urheber der Zeichnungen, welche nach den Spiritisten Geister Verstorbener sein sollen, herauszufinden.

Als er eines Abends den Bleistift wieder hielt, begann er zu schreiben: „Julie Norne ist da". Diesen Namen hatte er als Geist eines Verstorbenen in spiritistischen Schriften gelesen. In Gedanken fragte er, ob ein Geist da sei, es wurde „Ja" geschrieben. Er stellte nun mehrere Fragen, namentlich aus der Chemie; er erfuhr aber nur ihm Bekanntes. Da der Geist ermüdet schien, wurde die Unterhaltung abgebrochen. In den nächsten Tagen kam derselbe Geist wieder: St. hegte aber Zweifel an seiner Realität, weil er bei den Antworten selbst mitdenken musste, und die Worte, die folgen mussten, immer schon bei ihm in Bereitschaft waren: der Eindruck freilich war der wie von einem Fremden. In den nächsten Tagen wechselte der Geist manchmal sein Wesen, es kamen auch andere und erklärten: „Werner ist da", „Stafford ist da", Namen, die er bei den Spiritisten gelesen hatte. Die Zahl der sich Meldenden wurde immer grösser, ihre Antworten immer flacher, selbst moralisch defekte, sexuelle, bösartige kamen vor. Aus dem inneren Vorherwissen entwickelte sich ein „inneres" Vorherhören, das auch nahe dem Ohr lokalisiert wurde. Dadurch trat die Wirkung des Bleistiftes mehr zurück. Er fuhr mechanisch die einzelnen Buchstaben nur andeutend über das Papier hinweg. Dann legte er den Stift weg, horchte nur auf die innere Stimme und bewegte etwas die drei Finger, die den Stift gehalten hatten. Schliesslich wurde auch das überflüssig, und er konnte auch so mit den Geistern sich unterhalten.

Aber die eigene innere Stimme wurde immer aufdringlicher, spöttisch, zänkisch. Gegen seinen Willen wurde ein unerträglicher Streit unterhalten.

Vielfach waren die Angaben der sich meldenden Personen völlig erlogen. Wenn er ihnen Vorwürfe darüber machte, entschuldigten sie sich. Wir können nicht ganz anders, wir sind böse Geister, wir müssen lügen. Sie wurden auch

grob: „Du kannst mir den Buckel naufsteigen, du Dummkopf, warum hast du uns gerufen. Du quälst uns ständig". Schon der geringste unvorsichtige Gedanke an sein Inneres bewirkte manchmal einen Wutausbruch der inneren Stimme. Nach dem Rate von Spiritisten, sich an einen bestimmten Geist zu halten, verkehrte er wieder mit Julie Norne. Allein nachdem er eine Zeit lang mit ihr gesprochen hatte, erfolgte mit ihrer oder auch anderer Stimme die Antwort: „Wir haben dich nur zum Narren halten wollen, wir haben gelogen". Die Entartung ging nach allen Richtungen hin, endlos neue Geister meldeten sich.

Daneben traten auch Gesichte auf. Zunächst fühlte er einen starken Zug nach den Augen, ähnlich dem in den Fingern beim mediumistischen Schreiben, es wurde ihm dunkler vor den Augen beim Hören der Stimmen, später sah er aber wirkliche Gestalten. Als er eines Nachts in völlig wachem Zustande sich mit den inneren sich anmeldenden Stimmen unterhielt, sah er beim Umwenden im Bette neben sich den Kopf eines hübschen, vor kurzem gesehenen Mädchens in verklärter Schönheit hervorragen. Da nun auch eine rauhe, unheimliche Stimme ihm spöttisch zuflüsterte, merkte er, um was es sich handelte und wies das Phantom schimpfend ab. Später sagte ihm eine naive freundliche Stimme: „Das Fräulein ist wieder fort". Die sexuelle Gefahr bestimmte ihn, der Julie Norne den Laufpass für immer zu geben.

Dagegen schienen manchmal alle Teufel los zu sein. Teufelsfratzen sah er längere Zeit mit aller Klarheit und Deutlichkeit, die schrecklichsten Drohungen wurden von ihnen ausgestossen. Einmal hatte er im Bette deutlich das Gefühl, als wenn jemand ihm eine Kette um den Hals schlinge, und hörte eine innere unheimliche Stimme: „Jetzt bist du mein Gefangener. Ich werde dich nicht mehr loslassen. Ich bin der Teufel". Auch nahm er einen sehr übeln Schwefelwasserstoffgeruch wahr.

In der Ueberzeugung, wichtige Entdeckungen zu machen, hatte St. die Experimente mit grösster Anstrengung bis zur Schmerzhaftigkeit fortgesetzt. Dies ruinierte seine Gesundheit, und er musste seine Lebensweise ändern. Damit nahm aber auch seine Mediumität ab. Dieselbe war immer am intensivsten, wenn er recht abgespannt war.

Auf Anraten des Arztes ging er auf die Jagd, aber er konnte die Halluzinationen und das Grübeln nicht los werden. Seine feindseligen Geister wurden immer wütender. Monate lang sass ihm ein Kerl, wenn er nachts nach Hause ging, auf dem Nacken, machte spöttische Bewegungen, sumste. Noch schlimmer ging es zu Hause. Es erfolgte ein Schlag ans Fenster, auf den Boden, an die Wand, auf die Bücher, ein anderes Mal hörte er einen Knall, ein Krachen. Schon früher hatte er die Wände wie mit einem Federwisch abklopfen hören, was auch seine Mutter Minuten lang wahrnahm. Eine in seiner Nähe befindliche feste Substanz zersprang in kleine Stücke. Die Geister gewannen auch Einfluss auf seinen Körper und seine einzelnen Organe, z. B. Herz und Lunge, sodass die Atmung verändert wurde.

Schliesslich kam es zu förmlichen Personifikationen: Gesichts- und Gehörsvorstellungen verbanden sich, so dass die auftretenden Gestalten sich mit St. unterhielten. Besonders charakteristisch war die Vorstellung des deutschen Kaisers und anderer hoher Persönlichkeiten. Dabei beschlich ihn

ein erhebendes Gefühl, ein grosser Herrscher zu sein, die Brust hob sich, die Haltung wurde stramm. Eine weitere Personifikation war das freundlichere „Kind", aber feindselig der „Bock-" und „Pferdefuss", welche speziell den Darmkanal stark beeinflussten. Der Bockfuss bewirkte ihm einen zu beiden Seiten eingedrückten, bockartigen Brustkasten. Er biegt und windet den Dickdarm, führt verschiedene Kunststücke mit ihm aus. Ueber der Nabelgegend im Dickdarm fühlte St. zeitweilig ganz scharf kleine rundliche Exkremente eines Geissbockes. Der Pferdefuss macht ihm dies nach, lehnt sich dabei aber an das Pferd als Urbild an. Die Teufel bewirken überhaupt im Darme unnatürliche Hemmungen und unangenehme Störungen, die Vf. durch Turnen und andere physische oder psychische Mittel entfernen muss.

Nach Angabe der Geister sind auch die geistigen Gefühle im Darm lokalisiert. „So liegen die peripheren spezifischen Endnerven für die hoheitlichen und vornehmen Gefühle in der Pylorusgegend, diejenigen für die religiösen und erhabenen in der oberen Dünndarmgegend, für die teuflischen, gemeinen und minderwertigen Gefühle und Triebe zum Teil im Dickdarm (Bocksgestalten) und Enddarmgebiet (Pferdefuss). Letzteres macht begreiflich, dass das Stinken der Teufel in der Magie eine grosse Rolle spielt . . ."

Das sind die wichtigsten Phänomene, welche unser Naturforscher an sich erfahren bzw. herbeigeführt hat. Dieselben werfen ein helles Licht auf die spiritistischen und hypnotischen und andere sogenannten magischen Erscheinungen, zeigen deren rein subjektiven Charakter. Bei genauer Prüfung stellen sich dieselben noch subjektiver heraus, als der Vf. zu glauben geneigt ist. Dass er so auffallende Veränderung im Darme durch die Geister beobachtet, erklärt sich durch sein Magenleiden, das ihn, wie er selbst mitteilt, 20 Jahre lang zwang, sich nach dieser Richtung zu beobachten. Sehr entschieden tritt dabei ein weitgehender Einfluss des Psychischen auf das Physische zu tage, auch auf diejenigen Partien, die normal dem Willen entzogen sind. Ich möchte es gerade nicht für unmöglich halten, dass sich so, wie er glaubt, Luststellen ausbilden lassen. Dagegen erscheint es sehr zweifelhaft, ob die Seele auch, wie er glaubt beobachtet zu haben, über den Körper hinaus wirken könne. Die Beeinflussung einer chemischen Wage, die Verschiebung leichter Körper über eine glatte Oberfläche sind dafür keine zureichend glatten Beweise. Jedenfalls würden sie die Poltererscheinungen, das Erheben von schweren Gegenständen wie Tische nicht erklären. Die Zuhülfenahme von elektrischen dem Medium entströmenden Schwingungen ist doch sehr hypothetisch. Ebenso und noch mehr Bedenken erwecken die feinsten Schwingungen, welche, von den Gedanken im Gehirn ausgesandt, eine Gedankenübertragung vermitteln sollen. Eine solche soll z. B. auch zwischen Menschen in verschiedenen Weltteilen stattfinden. Eine Gedankenübertragung ohne irgendwelche Signale ist überhaupt nicht festgestellt worden. Die Anmeldungen Sterbender werden nicht allgemein anerkannt, selbst nach den sorgfältigsten Forschungen der Englischen Gesellschaft für Psychical research. Dass sich vielfach Briefe von Freunden so regelmässig kreuzen, beweist nicht, dass ihre Entschlüsse, sich zu schreiben, von einander beeinflusst waren. Der Zufall spielt da eine grosse Rolle, sodann wird der eine ungefähr dieselbe Zeit wieder einmal dem Freunde zu schreiben für gekommen halten, wie der andere.

Sehr problematisch ist auch die in demselben Sinne versuchte Erklärung der Gesichtshalluzination, und, wenn auch wenig aber doch eher annehmbar, der Gehörs- und Gefühlshalluzination, die nicht rein phantastisch sein sollen.

„Bei der lebhaften Vorstellung eines optischen Bildes wird die Netzhaut erregt. Diese Erregung teilt sich auch dem umgebenden Aether mit, so dass er in entsprechende Schwingungen gerät. Diese Schwingungen aber nennen wir Licht. Es wird also auch wirkliches Licht erzeugt. Dieses von der Netzhaut produzierte Licht passiert die brechenden Medien des Auges in umgekehrter Richtung, als es beim Sehen der Fall ist, geht also zunächst durch Glaskörper, dann durch Linse, Pupille usw. nach aussen, und es wird an der Stelle, an welcher man sich Licht oder ein optisches Bild vorstellt, reelles Licht oder ein reelles Bild erscheinen".

„Stellt man sich nun in der erwähnten Weise eine Person, einen Gegenstand, nicht ruhend, sondern in Bewegung vor, dann wird auch das nach aussen gelangende Bild nicht ruhen, sondern Bewegungen ausführen, vergleichbar mit den Produktionen eines Kinematographen".

„Aehnlich ist es bei der Gehörhalluzination. Die Erregung pflanzt sich von der Schnecke über die Gehörknöchelchen beiderseits bis zum Trommelfell fort. Diese setzen die umgebende Luft in entsprechende Schwingungen . . ."

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Halluzinationen rein subjektiv sind. Dies zeigt uns ganz deutlich der Traum, der überhaupt, wie manche pathologische Erscheinungen, die besten Anhalts- oder doch Ausgangspunkte für die Erklärung der magischen Erscheinungen bietet. Der Träumende hört und sieht mit aller Klarheit Personen und Gegenstände. Von der Netzhaut, die eventuell unter der Bettdecke sich befindet, können die Aetherschwingungen durch das undurchsichtige Medium nicht hindurchdringen. Freilich auch das Traumproblem ist noch nicht gelöst.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Piccola biblioteca scientifica della „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica". Firenze 1912, Libreria Editrice Fiorentina.

Nr. 1. Recenti Scoperte e recenti Teorie nello studio dell' origine dell' uomo. Di Agostino Gemelli. 4ª edizione riveduta ed aumentata. pag. 109. *Lire* 0,75.

Nr. 2. Le leggi dell' Eredità. Di G. A. Erlington. pag. 51. *Lire* 0,75.

Nr. 3. Il Psicomonismo o Monismo psicologico. Di Bohdan Rutkiewicz. pag. 97. *Lire* 0,75.

Der rührige Herausgeber der „*Rivista Neo-Scolastica*", P. Agostino Gemelli, hat den Plan gefasst, eine Sammlung populär-wissenschaftlicher Schriftchen zu begründen, in denen „die modernen Gesichtspunkte in einigen wissenschaftlichen Fundamentalfragen popularisiert" werden sollen, im Geiste der neuscholastischen Philosophie. Die Stoffwahl für die bis jetzt vor-

liegenden drei ersten Hefte verrät eine glückliche Hand, die hier behandelten Gegenstände sind in der Tat von der höchsten aktuellen Bedeutung: Evolutionismus, Monismus und Biologismus. Die Darlegungen sind von wissenschaftlichem Geiste getragen. Besonders hervorzuheben ist die eingehende Verwertung der diesbezüglichen auch nichtitalienischen und darunter mit Vorzug der deutschen Literatur.

Das erste Heft bespricht die neuen Entdeckungen und die neuen Theorien über den Ursprung des Menschen. Die Theorie Haeckels, Schwalbes, die Theorie der indirekten Affenabstammung und die Theorie der Abstammung von den Protomammalen von Stratz erfahren eine kritische Beurteilung und Ablehnung.

Gleichsam eine Fortsetzung des ersten bildet das zweite Heft. Nach einer die in Frage kommenden Begriffe erläuternden Einleitung werden in zwei Kapiteln die Mendelschen Vererbungsgesetze in der ursprünglichen und in der erweiterten, neueren Fassung dargelegt, um im 4. Kapitel zum Menschen in Beziehung gesetzt zu werden. Der Verfasser schliesst: „Diese Tatsachen sind, wenngleich fragmentarisch, doch von grossem Werte. Wenn sie uns auch noch nicht gestatten, die allgemeinen Gesetze der Vererbung festzustellen, so zeigen sie uns doch zum wenigsten, dass die erbliche Fortpflanzung im Menschen, wie in den anderen Lebewesen, nicht dem blinden Zufall folgt, und dass man daher sehr wohl nach Gesetzen forschen kann, von denen sie beherrscht ist".

Das dritte Heft hat einen doppelten Zweck: einmal die Ideen der Psychomonisten darzulegen, sodann die Unhaltbarkeit des Psychomonismus zu beweisen. Hierbei werden nicht alle psychomonistischen Thesen berücksichtigt, sondern bloss die hauptsächlichen. Die Einleitung weist hin auf die antimechanistische Reaktion in der mechanischen Biologie. Es folgt im ersten Kapitel eine allgemeine Charakteristik des Psychomonismus. Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit August Pauly und bespricht des näheren: die Finalität und das psychische Faktum; Natur und Ausdehnung der psychischen Realität; das Problem der Organbildung; der Charakter, die Bedeutung und die Dynamik des rein psychischen inneren Prozesses der Hervorbringung von Finalität. Im 3., 4. und 5. Kapitel werden behandelt: die psychische Realität und die physische Realität; die kosmische Ausdehnung der psychischen Realität (die „Allbeseelung"), der Psychomonismus und das Problem des Lebens; der Psychomonismus gegenüber der supraindividuellen Finalität und den Offenbarungen eines allgemeinen Planes; die Unzulänglichkeit des Psychomonismus; die Natur der sogenannten Dysteleologien und der Theismus.

Wir wünschen dem neuen Unternehmen aufrichtig Glück.

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

Ernesto Haeckel come naturalista e come filosofo e la sua teoria sull' origine scimmiesca dell' uomo. Di Dott. Agostino Gemelli.

Le falsificazioni di Ernesto Haeckel. Di Dott. A. Brass. 2ª edizione riveduta ed aumentata. Firenze 1912, Libreria editrice Fiorentina. p. 188.

Mit grosser Energie verfolgt der Herausgeber der „*Rivista Neo-Scolastica*", der Franziskanermönch P. Gemelli, das Ziel, die neuscholastische Philosophie in Italien, mehr als dies seither geschah, mit den modernen philosophischen und naturwissenschaftlichen Strömungen bekannt zu machen und ihr die wahren Errungenschaften derselben einzuverleiben, unter entschiedener Abstossung alles dessen, was diese Strömungen Falsches und Unhaltbares mit sich führen. Als Doktor der Medizin und Chirurgie und Honorarprofessor der Histologie ist Gemelli in der Lage, namentlich die naturwissenschaftlichen und medizinischen Forschungen der Neuzeit mit Sachverständnis zu verfolgen. Die Frucht dieser Studien hat P. Gemelli bereits in zahlreichen kleineren und grösseren Schriften niedergelegt, die sich eines grossen Ansehens und einer weiten Verbreitung in Italien erfreuen. Auch in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift behandelt er, neben den erkenntnistheoretischen Problemen, mit Vorliebe Fragen der Naturwissenschaft und experimentellen Psychologie. Sehr zu statten kommt ihm hierbei seine Kenntnis der französischen, englischen und deutschen Literatur und sein wiederholter Studienaufenthalt an deutschen Universitäten. Gerade die deutsche Wissenschaft ist es, die er mit Vorzug in seinen Schriften und Abhandlungen berücksichtigt, weil er ihr einen besonders grossen Einfluss auf das moderne Geistesleben zuschreibt. Aus dieser Wertung der deutschen Wissenschaft heraus ist die vorliegende Schrift hervorgegangen, die sich im ersten Teil mit Ernst Haeckel als Naturwissenschaftler und Philosoph beschäftigt und seine Theorie der Affenabstammung des Menschen widerlegt, und deren zweiter Teil eine Uebersetzung der bekannten Brass-schen Streitschrift gegen Haeckel in der erweiterten zweiten Auflage mit Abbildungen und Tafeln bringt.

Gemellis Arbeit ist für italienische Leser besonders dadurch höchst verdienstvoll, weil sie in ausführlicher und trefflicher Weise über die neuere und neueste deutsche Literatur zur Entwicklungsgeschichte des Menschen unterrichtet.

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

Theodicee.

Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterrichte. Von Alfons Lehmen S. J. Dritter Band. **Theodicee.** Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage. Herausgegeben von Peter Beck S. J. Freiburg i. Br. 1912, Herder. gr. 8°. XIV, 306 S. ℳ 4.—, geb. ℳ 5.60.

Ueber die zweite Auflage der vorliegenden Theodicee haben wir eine ausführliche Besprechung im 19. Band dieser Zeitschrift Jahrgang 1906 Seite 199—203 veröffentlicht. Die neue Auflage ist eine vermehrte, denn „eingefügt wurde eine Abhandlung über den Modernismus; der kosmologische Beweis und die Einwendungen gegen ihn wurden erweitert, an manchen Stellen wurden kleinere Zusätze gemacht, die Zitate wurden wohl alle revidiert, viele früher nicht erwähnte Autoren, bei denen man eingehendere Belehrung über die betreffenden Fragen finden kann, wurden aufgenommen; fast keine Seite blieb ohne kleinere oder grössere Veränderung sachlicher oder stilistischer Art“ (Vorwort S. VI).

Die Behandlung des Modernismus halten wir für sehr gelungen; auf sieben Seiten ist hier das Wichtigste zusammengedrängt; es wird ein guter Einblick in die Lehren des Modernismus ermöglicht und die Widerlegung ist sehr klar und überzeugend. Recht dankenswert sind die erweiterten Literaturangaben, die man aber gern noch allseitiger ausgedehnt sehen möchte. Lehmens Theodicee ist von Anfang an eines der besten diesbezüglichen Lehrbücher auf katholischer Seite gewesen und ist es in der dritten, vermehrten Auflage noch mehr geworden.

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

Religionsphilosophie.

Studien zur Philosophie und Religion. Herausgegeben von Dr. R. Stölzle. Paderborn, F. Schöningh.

7. Heft: **Begriff und Ursprung der Naturgesetze.** Von Dr. Sattel. VIII und 252 S. 1911. ℳ 6.

Der Verfasser, der sich durch zwei von mir angeregte Arbeiten über „Deutingers Gotteslehre“ und „Deutinger als Ethiker“ bekannt gemacht hat, behandelt hier auf meine Anregung die heute viel erörterte Frage nach Begriff und Ursprung der Naturgesetze. Der erste Abschnitt beschäftigt sich mit dem Begriff des Naturgesetzes und untersucht, ob das Naturgesetz eine objektive Realität oder ein subjektiver Begriff oder ein subjektiv-objektiver Begriff sei. Der Vf. entscheidet sich für das letztere und geht

dann im zweiten Abschnitt zur Frage nach dem Ursprung des Naturgesetzes über. Nach Prüfung der Frage, ob die Frage nach dem Ursprung der Naturgesetze Sinn habe, und ob sie erlaubt sei, wird der Ursprung der Naturgesetze untersucht. Zwei Möglichkeiten bieten sich dar: Ewige Notwendigkeit oder das Naturgesetz Gedanke, Wille und Allmacht Gottes. Der Vf. weist die erste Alternative ab und entscheidet sich für die zweite, indem er zeigt, dass Gesetzesform, Gesetzescharakter und Gesetzeskraft auf Gott als den Urheber der Naturgesetze hinweisen.

8. Heft: **Wundts Stellung zum religiösen Problem.** Ein Beitrag zur Religionsphilosophie der Gegenwart. Von Dr. F. Emmel. 1912. VIII und 118 S. ℳ 3.

Wundts religionsphilosophische Ideen hatten zwar verschiedentlich Kritik, aber keine zusammenfassende Würdigung erfahren Auf meine Veranlassung unternahm Emmel diese Aufgabe. Er will Wundt gegenüber immanente Kritik üben und legt das Hauptgewicht auf die philosophische Beurteilung. Der erste Teil stellt dar: die Religion als psychologisch-genetisches Problem und behandelt 1) individualpsychologische Grundlagen der Religion, 2) Abweisung der bisherigen und Schaffung einer neuen Religionspsychologie auf völkerpsychologischer Grundlage, 3) Ursprung und Entwicklung der Religion, 4) das psychologische Wesen der Religion, 5) kritischer Ertrag aus der gesamten Wundtschen Religionspsychologie. Im zweiten Teil kommt die Religion als metaphysisches Problem zur Darstellung, nämlich 1) Wundts Metaphysik als Grundlage seiner religiösen Anschauungen, 2) die religiöse Idee als Ergänzung des sittlichen Ideals, 3) Erkenntnisgrundlagen der religiösen Ueberzeugung, 4) der Inhalt der religiösen Ideen, 5) Ueberblick und Schluss. Der Vf. kommt zu dem paradox klingenden, aber scharfsinnig herausgearbeiteten Resultat, in Wundts Weltanschauung ihrem Wesen nach Theismus zu sehen.

9. Heft: **M. Deutinger als Erkenntnistheoretiker.** Von Dr. F. Richarz. 1912. XII und 99 S. ℳ 2,80.

Nach einer Einleitung, die über Deutingers Persönlichkeit orientiert, legt der Vf., dessen Abhandlung, von Prof. Dyroff angeregt, Gastfreundschaft in den Studien geniesst, dar: 1) Grundriss der Erkenntnislehre Deutingers, 2) die subjektive Seite des Erkenntnisprozesses, 3) das Objekt der menschlichen Erkenntnis, 4) Kategorienlehre, 5) Kriterien für die Annahme transsubjektiver Realität, 6) Setzung und Arten der Realität, 7) Transposition, 8) Die kritische Stellungnahme zur Philosophie der Vergangenheit. Zusammenfassung und Würdigung der Deutingerschen Erkenntnislehre bilden den Schluss der Arbeit.

10. Heft: **Die Unsterblichkeitsbeweise in der katholischen Literatur**, von 1850—1900. Von Dr. H. Kaufmann. 1912. XII und 352 S. ℳ 7.

Nachdem Dr. Staab auf meine Anregung „die Gottesbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850—1900" behandelt hatte (s. Heft 5 der Studien), schien es angezeigt, die spekulative Arbeit zu würdigen, welche katholischerseits dem grossen Problem von der Unsterblichkeit der Seele zugewandt worden war. Dieser Aufgabe unterzog sich auf meine Veranlassung Dr. Kaufmann. Im ersten Teil wird Begriff der Unsterblichkeit und der Seele dargelegt, im zweiten werden die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele behandelt, und zwar die Unsterblichkeitsbeweise in ihrer Gesamtheit, nämlich Inhalt, Form und Reihenfolge der Beweise, die einzelnen Unsterblichkeitsbeweise und zwar I. die traditionellen Unsterblichkeitsbeweise. Hier kommen zur Sprache 1) der historische, 2) der metaphysische, 3) der teleologische, 4) der moralische, 5) der theologische Beweis, und zwar wird bei jedem Beweis zunächst die positive Formulierung (Name und Grundgedanke, Formulierung und Begründung, Wert und Bedeutung: Erkenntniswert, Tragweite und Verhältnis zu andern Unsterblichkeitsbeweisen) vorgetragen und dann die polemische Verteidigung, d. h. was an Einwänden gegen die einzelnen Beweise vorgebracht wurde, gewürdigt. Unter II werden die Versuche, die Unsterblichkeit der Seele auch auf anderen Wegen darzutun, besprochen, nämlich der indirekte Beweis aus den Folgen der Unsterblichkeitsleugnung, der empirische und der astronomische oder kosmologische Beweis; ausserdem wird die Kritik dargelegt, welche katholischerseits an dem religionsphilosophischen, ökonomischen, Analogie-, logischen und mathematischen Beweis geübt wurde. Ein Literaturverzeichnis, Sach- und Namenregister bilden den Schluss der Arbeit, die eine eingehende Uebersicht über die Leistungen katholischerseits auf diesem Gebiete gibt. Im Schlusskapitel gibt der Vf. eine objektive Würdigung der Arbeit, welche von katholischer Seite auf das Unsterblichkeitsproblem verwendet wurde.

11. Heft: **Die Religionsphilosophie R. Euckens.** Von Dr. Wunderle. 1912. V und 119 S. ℳ 2,30.

Die Literatur über Euckens Philosophie ist heute schon eine beträchtliche. Während aber ein grosser Teil der über Eucken erschienenen Schriften kritiklos Euckens Ideen wiedergibt, setzt sich der Vf. mit Eucken kritisch auseinander, von Prof. Lang-Strassburg hierzu angeregt. Im ersten Teil werden die Grundlagen von Euckens Religionsphilosophie dargelegt, nämlich Euckens Verhältnis zur Philosophie der Vergangenheit, seine wissenschaftliche Methode, und der Inhalt von Euckens Lebensanschauung. Der zweite Teil bietet den Aufbau von Euckens Religionsphilosophie, nämlich 1) Begründung der Religion, 2) Inhalt der Religion im allgemeinen, 3) Religion und Geistesleben, 4) die charakteristische Religion, 5) Euckens Stellung zum Christentum.

Würzburg. **Prof. Dr. R. Stölzle.**

Geschichte der Philosophie.

Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles. Von Dr. Werner Wilhelm Jäger. Berlin 1912, Weidmannsche Buchhandlung. 8°. VI und 198 S. 5 *M.*

Die Literatur über Aristoteles und seine Philosophie ist in der allerjüngsten Zeit um drei sehr wichtige Werke bereichert worden. Der Genfer Philosophie-Professor Charles Werner hat in seinem Buche: „Aristote et l'idéalisme platonicien" (Paris 1910, Félix Alcan) das Verhältnis des Stagiriten zum System seines Meisters neuerdings untersucht und auf den platonischen Ursprung der Grundgedanken der ganzen aristotelischen Philosophie hingewiesen[1]). Sucht diese Arbeit die geschichtliche Verknüpfung des aristotelischen Denkens mit dem Platonismus zu festigen und die Stellung des aristotelischen Systems in der griechischen Philosophie überhaupt zu bestimmen, so beschäftigen sich die beiden anderen Werke mit dem inneren Aufbau des Ganzen. Albert Gödeckemeyer entwirft gleichsam den Plan der Werke des Stagiriten in seiner Studie über „die Gliederung der aristotelischen Philosophie" (Halle a. S. 1912, Max Niemeyer). Er verteidigt den „ausgeprägt systematischen Charakter" der Werke des Aristoteles und hält bei Beurteilung derselben die Frage nach ihrer systematischen Ordnung für entscheidend. Die uns zur Besprechung vorliegenden, kurz vor Gödeckemeyers Arbeit erschienenen „Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles" von Werner Wilhelm Jäger vertreten im Gegensatz dazu den Standpunkt, der Stagirite habe keine Systeme der einzelnen Wissenschaften verfasst (160), es sei jede Gesamthypothese über die ursprüngliche Metaphysik und ihre Rekonstruktion als unwissenschaftlich fernzuhalten (109); denn „die" Metaphysik des Aristoteles habe es niemals gegeben (187), sondern höchstens eine „primäre auf Aristoteles zurückgehende" Sammlung (174).

Damit ist das Programm Jägers schon genugsam angedeutet: er will, wie das in der Einleitung (1—13) zum Ausdruck kommt, nicht nach Art der früheren Bearbeiter (Brandis, Bonitz, Schwegler, Christ, Natorp u. a.) die aristotelische Metaphysik hypothetisch rekonstruieren, „sondern versuchen, das Vorhandene geschichtlich zu begreifen" (13). Man muss seinem Versuch nachrühmen, dass er mit grossem philologischen und philosophischen Scharfsinn durchgeführt ist, wird aber all seinen Ergebnissen nicht mit jener Sicherheit der Ueberzeugung beipflichten können, die Jäger selbst bekundet. Es klingt manchmal fast wegwerfend, wie er die „früheren Bearbeiter" und ihre Forschungen bewertet: z. B. wird auf S. 56 eine Auffassung von Bonitz einfach „grundfalsch" genannt, S. 98 hören wir, dass der nämliche Bonitz sich mit einer „etwas mythisch gewordenen Ansicht" begnügt habe, die in Wahrheit nichts erkläre; was Natorp als „kaum verständlich" bezeichnet, findet Jäger „von mustergültiger Klarheit" (65) und anderes mehr. Eine grössere Zurückhaltung und Selbstbescheidung

[1]) Werners Ansicht, dass der Gott des aristotelischen Systems l'âme du monde sei (S. 319 ff.), steht mit den ausdrücklichen Bestimmungen des Stagiriten in Widerspruch. Vgl. Zellers Philosophie der Griechen II, 2 (3. Auflage 1879) 422, 5; 456, 1.

gegenüber solchen Gelehrten hätte der Arbeit Jägers wahrhaftig keinen Eintrag getan; der Wert seiner eigenen Untersuchungen wäre dadurch nicht geschmälert worden. Gewiss nur um der neuen, sachlichen Verdienste willen hat ihm jüngst die k. und k. Akademie der Wissenschaften zu Wien den 1200-Kronen-Preis der Bonitzstiftung verliehen.

Suchen wir die Hauptpunkte der Jägerschen Studien festzustellen! Im ersten Teil (14—130) wird die Komposition der Metaphysik behandelt. Besondere Sorgfalt ist den sogenannten Dubletten zugewendet, d. h. den doppelten Fassungen einzelner Stellen und ganzer Abschnitte. Als kleinere Dublette sieht Jäger an A 10 (zweite Fassung von A 7; S. 19), ferner E 4, 1027 b 25 — 1028 a 3 (S. 21 ff.), A 9, 990 b 2 — 991 b 8 und M 4, 1078 b 32 — 5, 1080 a 11 (S. 28 ff.); als grosse Dublette K 1—8 (S. 63 ff.). Das letztgenannte Stück will er im Gegensatz zu Natorp als „vollgültige Quelle aristotelischer Philosophie" betrachten (S. 86); er hält es für den „Niederschlag einer von *B Γ E* in mancher Beziehung abweichenden Vorlesung" und doch für eine Dublette zu diesen Büchern, die von Aristoteles selbst gerade wegen der Abweichungen aufbewahrt worden sei (S. 88). — Denjenigen Partien der Metaphysik, die an dem Ort, wo wir sie jetzt finden, den Gedankengang stören, widmet Jäger eine eigene Erörterung (S. 38 ff.). Als „erratische" Stücke gelten ihm: M 9, 1086 a 21 — 10, 1087 a 25, K 8, 1065 a 27 — Schluss, Θ 10, 1051 a 34 — 1052 a 11, Z 12 und H 6; „sie sind teils von einem Redaktor aus dem aristotelischen Nachlass eingefügt, teils von Aristoteles selbst im Laufe der Vorlesungspraxis in seine Papiere eingetragen" (61 f.). Die Ein- und Nachträge denkt sich Jäger an das Ende der Rolle, auf der die einzelne Vorlesung geschrieben war. „Dort hatte man entweder leeren Raum übrig oder man konnte den χάρτης am bequemsten anstücken. Jedenfalls war man oft aufs Rollenende angewiesen, wenn die Nachträge umfänglicher ausfielen" (39). Ohne die Möglichkeit dieser Annahme Jägers zu leugnen, glauben wir doch nicht so rasch an die Wirklichkeit derselben, dazu müsste vor allem auch der Vorgang der Buchteilung, wie wir ihn S. 148 ff. schildern hören, geschichtlich festgestellt sein. Zudem dürften nicht alle obengenannten Partien unter die „erratischen" Stücke gezählt werden, unseres Erachtens am wenigsten Z 12. Mangel äusserer Zeugnisse lässt sich in diesen schwierigen Fragen kaum aufwiegen. Von besonderer Bedeutung ist die Erörterung des Verfassers über die zusammenhängenden Stücke unserer Metaphysik (90—113). Er selbst fasst das Schlussergebnis folgendermassen zusammen: „An die historische Uebersicht A und die beiden koordinierten Einleitungen *B Γ E* und K 1—8 sollte die Ausführung, bestehend in der Lösung der elf in der Einleitung noch nicht angerührten Probleme, ansetzen. Stücke dieses Hauptteils der grossen Vorlesung über Metaphysik sind uns in I M N erhalten. Diese hängen unter einander zum Teil nicht zusammen und beweisen durch ihren Inhalt, dass wir grosse Stücke des Hauptteils nicht besitzen, darunter die eigentliche θεολογία, sei es weil sie nicht niedergeschrieben wurden, sei es, weil sie der Zeit als Opfer anheimgefallen sind . . . die Bücher Z H Θ, welche in dem vulgären Text zur Not mit der vorangehenden Einleitung zusammengeflickt sind, gehören in die erwähnte Hauptvorlesung ebensowenig hinein" wie *α*, *Δ*, *Λ*. „Sie bilden eine kleine Vorlesungsgruppe für sich. Mit welchen anderen metaphysischen

Spezialuntersuchungen zusammen Aristoteles sie gelesen haben kann, oder ob er sie, wie er das so oft tat, als Einzelvorlesung behandelt hat, wissen wir nicht. Ebensowenig haben wir noch eine Vorstellung davon, in welcher Reihenfolge die nach der Einleitung folgenden Stücke der Hauptvorlesung sich ordneten, und ob sie sich überhaupt unmittelbar aneinander reihten. Auf keinen Fall aber dürfen wir sagen, wir besässen einen grossen Teil oder den grössten Teil der Hauptvorlesung intakt, wir dürfen auch nicht von einer »Hauptreihe« sprechen, weil wir eben die Reihe selbst nicht mehr rekonstruieren können. Bis zur Einleitung geht das allenfalls, von da nicht mehr" (112). Jägers Urteil scheint uns doch zu pessimistisch zu sein; solch ein Wirrwarr ist auch die „vulgäre" Metaphysik des Aristoteles, wie sie uns jetzt vorliegt, nicht. Das bezeugt ihre Gedankengliederung, die sich trotz vieler Sprünge und Unklarheiten im Grossen und Ganzen deutlich bestimmen lässt. Gödeckemeyers lichtvolle Darstellung (in seiner eingangs erwähnten Schrift 126 ff.) darf als neuester Beleg dafür gelten. Das freilich muss zugestanden werden: „Der Gedanke von der ursprünglichen Selbständigkeit der Bücher aristotelischer Schriften lässt sich mit Erfolg für textkritische Fragen weiter ausdehnen, als es bisher geschehen ist". So Gödeckemeyer in Hinnebergs Deutscher Literaturzeitung 1912, Nr. 16, Sp. 982. — Zu den in die Metaphysik eingedrungenen Büchern gehört nach Jägers Ansicht vor allem α, das er im Widerspruch mit Lasson als ein echt aristotelisches, aus dem $\dot{\upsilon}\pi\acute{o}\mu\nu\eta\mu\alpha$ des Pasikles in die Metaphysik gelangtes $\pi\rho o o\acute{\iota}\mu\iota o\nu$ zur Naturphilosophie erklärt (118). Buch Λ soll durch Andronikus in die Reihe der Metaphysikbücher aufgenommen worden sein; Λ hält Jäger mit Bonitz für eine selbständige Einzelvorlesung zur Begründung der Fundamentalphilosophie; das Buch soll die schon im späteren Altertum nicht mehr vorhandene oder überhaupt nicht niedergeschriebene $\vartheta\epsilon o\lambda o\gamma\acute{\iota}\alpha$ ersetzen. K 9—12 ist als unaristotelisch auszumerzen.

Der zweite Teil von Jägers Studien (131—188) hat zum Gegenstande die literarische Stellung und Form der Metaphysik. Er wird eingeleitet von einer äusserst lehrreichen, auch kulturgeschichtlich interessanten Untersuchung über die Publikation der antiken Lehrschriften. Die wichtige Frage der $\check{\epsilon}\kappa\delta o\sigma\iota\varsigma$ der aristotelischen Bücher löst Jäger mit dem begründeten Hinweis darauf, dass Aristoteles seine eigentlichen Lehrschriften ($\lambda\acute{o}\gamma o\iota$, $\mu\acute{\epsilon}\vartheta o\delta o\iota$) der alten, jonischen Sitte gemäss durch Vorlesung in einem bestimmten wissenschaftlichen Kreise herausgegeben habe. „Diese $\lambda\acute{o}\gamma o\iota$ sollen $\check{\epsilon}\sigma\omega$ bleiben, im Hause, am Herde der strengen Wissenschaft: Schuleigentum" (144); für die „literarischen" Werke (d. h. die Dialoge) ist zur Veröffentlichung das Erscheinen beim $\beta\iota\beta\lambda\iota o\pi\acute{\omega}\lambda\eta\varsigma$ notwendig (143). „Merkwürdig, dass von Platon nur Literarisches erhalten ist, von Aristoteles nur Wissenschaftliches" (147). Unter $\grave{\epsilon}\xi\omega\tau\epsilon\rho\iota\kappa o\grave{\iota}\ \lambda\acute{o}\gamma o\iota$ sind zu verstehen „die nicht nach aristotelisch-peripatetischer Methode erzeugten, in der zeitgenössischen wie früheren Philosophie gebräuchlichen $\delta\acute{o}\xi\alpha\iota$, $\delta\iota\alpha\iota\rho\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma$, $\lambda\acute{o}\gamma o\iota$, $\gamma\nu\tilde{\omega}\mu\alpha\iota$, kurz das, was nicht eigentlich der Schule ($\tau o\tilde{\iota}\varsigma\ \check{\epsilon}\sigma\omega$) eignet. Den Gegensatz zu $\grave{\epsilon}\xi\omega\tau\epsilon\rho\iota\kappa o\grave{\iota}\ \lambda\acute{o}\gamma o\iota$ machen die $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \varphi\iota\lambda o\sigma o\varphi\acute{\iota}\alpha\nu\ \lambda\acute{o}\gamma o\iota$ aus . . . dies sind die »nach aristotelischer Methode angestellten Deduktionen« (Diels), die sich von den $\grave{\epsilon}\xi\omega\tau\epsilon\rho\iota\kappa o\grave{\iota}\ \lambda\acute{o}\gamma o\iota$, welche vom $\grave{\epsilon}\nu\delta o\xi o\nu$ ihre $\grave{\alpha}\varphi o\rho\mu\acute{\eta}$ nehmen und daraus in sophistisch-dialektischer Weise ihre Schlüsse ziehen, unterscheiden wie die $\grave{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ von der $\delta\acute{o}\xi\alpha$" (134).

— In der Frage der Buchteilung geht Jäger von einer Voraussetzung aus, die wir in dieser übertriebenen Form nicht als bewiesen erachten können; er meint nämlich, dass jedes der sogenannten Metaphysikbücher „eine relativ in sich geschlossene oder gar absolut für sich stehende Kompositionseinheit und Untersuchungseinheit bildet" (173). Hiermit wird eine gewiss nicht der Unterlage entbehrende Hypothese einfach als Tatsache hingestellt. Die Folgerungen, die Jäger daraus zieht, sind für ihn natürlich ebenso gewiss wie die vorausgesetzte Grundannahme. Daher die Behauptung: Jedes der Metaphysikbücher „füllte auch eine selbständige Buchrolle, mit einziger Ausnahme der Substanzabhandlung, Z und H, welche sich über zwei Bücher und ursprünglich wohl drei Rollen ausdehnte" (174). „Die Durchzählung der Rollen unter Kollektivtiteln beginnt sogleich nach dem Tode des Philosophen und ist etwa um Andronikos' Zeit so ziemlich abgeschlossen. Im ganzen haben wir in der Teilung in Bücher, wie unsere Tradition sie kennt, die Hand des Aristoteles wieder zu erkennen" (163). — Bezüglich der Sammlung muss nach Jäger „zwischen einer primären, auf Aristoteles zurückgehenden, einer sekundären, von den direkten Nachfolgern veranstalteten, einer tertiären, von noch jüngeren Generationen vollzogenen Sammlung" unterschieden werden (174). Wenn das alles unbestreitbar sicher wäre, dann läge auch wohl die Vermutung nahe, „dass schon vor Andronikos, also spätestens im 2. Jahrhundert v. Chr., eine Sammlung der Schriften der *πρώτη φιλοσοφία* unter dem Titel *μετὰ τὰ φυσικά* in zehn Büchern existiert habe, sei es im Peripatos, sei es in Alexandrien" (180). Uns scheint in diesem wie in so manchem anderen Falle Jägers Material trotz aller lobenswerten Sorgfalt in der Analyse nicht ausreichend zu sein, um solche Schlüsse zu rechtfertigen.

Eichstätt i. B. **Dr. Georg Wunderle.**

Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts. (Neue Folge der „Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte"). Erster Jahrgang 1.—4. Heft. Berlin 1911, Weidmannsche Buchhandlung [1]).

Erstes Beiheft: Die Lectionum praxis des Magisters Johannes Theill. Herausgegeben von Prof. Dr. R. Needon.

Zweites Beiheft: Historisch-pädagogischer Literatur-Bericht über das Jahr 1910.

Zur Einführung bemerkt der mit der Schriftleitung betraute Professor Dr. Max Herrmann: Es sei der Titel geändert worden, weil weitere Kreise, durch den Namen irregeführt, der Meinung waren, es handele sich nur um Mitteilungen über Angelegenheiten der Gesellschaft, und die Hefte unaufgeschlagen liessen. Nach wie vor sollen in diesen „einzelne Probleme der

[1]) Die Mitglieder erhalten für den Jahresbeitrag von 5 Mk. die Zeitschrift samt den Beiheften, ausserdem die Monumenta Germaniae Paedagogica, die von der Gesellschaft herausgegeben werden, mit 25% Rabatt. Nichtmitglieder beziehen die Zeitschrift durch den Buchhandel für 8 Mk. jährlich.

nicht territorial gerichteten, allgemeinen deutschen Erziehungs- und Unterrichtsgeschichte zur Erörterung gebracht werden. Wir werden den territorial gerichteten Fragen der deutschen Unterrichtsentwicklung den gebührenden Raum zugestehen; wir werden aber Arbeiten rein lokalgeschichtlichen Charakters nur dann veröffentlichen, wenn sie in irgend einer Weise das Typische ihres Materials oder ihrer Ergebnisse betonen oder aber Verhältnisse beleuchten, die vom Typischen abweichen." Eine Neuerung soll insofern eintreten, als nicht, wie bisher, nur deutsche Verhältnisse berücksichtigt werden, sondern „der Erkenntnis Rechnung getragen wird, dass die Probleme, die wir behandeln, in ihrer Entwicklung nicht nur national, sondern vielfach auch von der internationalen Gestaltung bedingt sind, und dass es ferner gelegentlich für uns wichtig sein kann, hinter das Mittelalter zurückgehend Erziehungsfragen des Altertums zu erörtern".

Um ein Bild von der Reichhaltigkeit der Zeitschrift zu geben, heben wir aus den bisher erschienenen Abhandlungen folgende hervor:

Montaignes Pädagogik im Verhältnis zu seiner Philosophie. Es werden auf Grund der Essais des genannten Philosophen dessen Anschauungen dargelegt über die Stellung des Menschen innerhalb der Natur, über ihn als erkennendes und intellektuelles Wesen, über sein Affektleben, über den Menschen als handelndes Wesen. Darauf kommen zur Darlegung Montaignes pädagogische Ansichten über die Grenze der Macht der Erziehung, über Einzel- und Privaterziehung, über das Erziehungsziel, über Erziehungsmethode, über die Bildungsmittel und den Bildungsstoff. Das Urteil des Verfassers geht dahin, dass den wenigen Mängeln und Schwächen zahlreiche Lichtseiten gegenüberstehen; „man wird in Montaigne immer einen zwar nicht tiefsinnigen, aber liebenswürdigen und durch Anschaulichkeit fesselnden Philosophen und praktisch und gesund denkenden Pädagogen verehren".

Von weiteren Aufsätzen seien genannt: Alte Rechnungen als Quelle für die Schulgeschichte einer deutschen Reichsstadt [Dinkelsbühl]; Eine väterliche Instruktion für den Universitätsbesuch aus dem XVII. Jahrhundert; Spielzeug vergangener Jahrhunderte (mit 5 Abbildungen); Alfred Heubaum [der frühere Schriftleiter der Gesellschaft]; Der Berliner Fröbelnachlass, nebst einem Ueberblick über die Geschichte des Gesamtnachlasses; Ludwig Tiecks Anschauungen über die Erziehung; Schwarzburg-Rudolstädter Schulordnungen aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und ihr Verhältnis zu dem Schul-Methodus des Herzogs Ernst von Gotha; Die preussische Schulpolitik in den Provinzen Südpreussen und Neuostpreussen (1795 – 1806); Die Industrieschulen der Kurmark. — Es finden sich ferner in jedem Heft der Zeitschrift noch kleinere Beiträge, Bücheranzeigen und Nachrichten.

Das erste Beiheft bietet als Beitrag zur Geschichte der Erziehung und des Unterrichts in Sachsen „die Lectionum praxis des Magisters Johannes Theill", der aus Naumburg a. S. stammte und 1641 – 1679 Lehrer in Bautzen war.

Vor kurzem ist das zweite Beiheft erschienen, das auf 343 Seiten in durchweg anziehend geschriebenen Abhandlungen über die historisch-pädagogische Literatur des Jahres 1910 berichtet. Autoren-, Namen- und Sachregister sind zur leichteren Benützung beigegeben.

Fulda. **Dr. Leimbach.**

Verschiedenes.

Philosophisches Wörterbuch. Von Julian Reiner. Leipzig 1912, Otto Tobias. IV. 295 S. ℳ 5,80.

Der Vf., der einen „Grundriss der Geschichte der Philosophie" in zweiter Auflage, eine Art philosophisches Lesebuch „Aus der modernen Weltanschauung" in dritter Auflage, und eine Schrift „Ueber Erziehung" veröffentlicht hat, gibt hier ein philosophisches Wörterbuch. Er benützt dabei die Wörterbücher von Baldwin, Eisler, Kirchner-Michaelis und will die Vorzüge dieser Werke weiteren Kreisen dienstbar machen. Vielfach gibt der Vf. zur Erklärung der Begriffe einfach Zitate aus philosophischen Werken, oft einander widersprechende Auffassungen darbietend. Wir notieren nur, was uns unzulänglich oder direkt falsch erscheint. Die Erklärung von Abstraktion lässt die neuere psychologische Auffassung unberücksichtigt; Achilleus: die Erklärung ist ungenügend; Adiaphora: sittlich gleichgültig, nicht genügende Erklärung; aequipolent statt aequipollent; die Erklärung von apodiktisch ist ungenügend. Assimilation: die Erklärung des psychologischen Terminus fehlt. Aufmerksamkeit: nicht entsprechend; bamalip: die Folgerung besonders verneinend statt bejahend. — begehren, Begierde: die modern psychologische Erklärung fehlt. Bewusstsein: modern psychologische Erklärung fehlt. datisi: ungenügend erklärt; überhaupt ist die Erklärung manchmal ungleichmässig, insofern ein Terminus hier ausführlich erklärt, andern Orts bloss angeführt wird ohne besondere Erklärung. Ebenso wären manchmal Beispiele zur Illustration erwünscht; denn ohne solche ist z. B. die Erklärung von „Hysteron-proteron: logischer Fehler, wobei das Spätere zum Früheren gemacht wird" unverständlich. S. 115 Z. 9 v. o.: Determisten statt Deterministen; der Artikel Instinkt ist nicht befriedigend. Die Behauptung unter „Kant-Laplacesche Hypothese", dass die von Kant und Laplace fast übereinstimmend genannt wird, ist falsch. Katharsis nach Aristoteles und Lessing die eigentliche Aufgabe der Tragödie bezeichnend; aber wir erfahren nichts über die Bedeutung von Katharsis. Die Charakteristik der Neuplatoniker ist unzulänglich, ebenso die der Neupythagoreer; Geulinax statt Geulincx (S. 169); schief ist die Charakteristik der Patristik. Philosophie der Geschichte: unzulänglich; im Artikel Skepsis sollte Karneades nicht fehlen. Der Vf. des Wörterbuchs zeigt grosse Belesenheit in der philosophischen Literatur. Sein Buch mag für eine erste rasche Orientierung gute Dienste leisten.

Würzburg. **Prof. Dr. R. Stölzle.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Archiv für die gesamte Psychologie.** Herausgegeben von E. Meumann und W. Wirth. Leipzig 1912.

14. Bd., 1. Heft: G. Anschütz, Spekulative, exakte und angewandte Psychologie. S. 1. „Die Erfahrung der exakten Psychologie und ihre Stellung zu andern wissenschaftlichen Erfahrungsweisen". „Die gesamten Betrachtungen zeigen, wie sich sämtliche für die psychologische Forschung in Betracht kommenden Gegenstände als Kollektive erwiesen, und wie sich sowohl die Art der betreffenden Methoden als auch die jedesmalige Schwierigkeit und das entsprechende Mass von Exaktheit nach der Weise jener Kollektive bestimmen. In jedem Falle handelt es sich dabei um eine umfassende Erfahrung . . . Ferner dürfte einleuchten, dass auch alle anderen Wissenschaften nach dem gleichen Gesichtspunkt betrachtet und eingeordnet werden könnten". — **W. Benussi, Stroboskopische Scheinbewegungen und geometrisch-optische Gestalttäuschungen. S. 31.** Die Auffassung gegebener Gestalten ist geeignet, bestimmte Formen von Scheinbewegungen vorzutäuschen. „Die Tatsache, dass die unter solchen Umständen auftretenden Scheinbewegungen, zu welchen die stereoskopischen Phasenbilder nicht den geringsten Anlass bieten, nur dann zu bemerken sind, wenn die (auf stereoskopischer Grundlage) sich scheinbewegenden oder ruhenden Linien, die vom Beobachter gesehen werden, einheitlich als eine Gestalt erfasst werden, stellt einen neuen Beweis für die zentrale Stellung dar, die diesem Momente der Gestaltauffassung als Grundbedingung für das Entstehen sogenannter geometrisch-optischer Täuschungen zukommt". — **F. Parkes Weber, Ueber die Verbindung von Hysterie und Täuschungssucht. S. 63.** Die Hysterie ist eine pathologische Steigerung oder Erkrankung tertiärer Geschlechtscharaktere. Solche sind alle, welche mit dem Nervensystem in Verbindung stehen, sie kommen beiden Geschlechtern, überwiegend dem weiblichen zu. „Der hysterische Gemütszustand ist nur eine Verstärkung oder Störung des gewöhnlichen weiblichen Gemütszustandes". — **Bericht über den V. Kongress für experimentelle Psychologie in Berlin vom 16.—19. April**

1912. — Bericht über die Ausstellung des Instituts für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung auf dem Kongress. — Literaturbericht: Zur Psychologie der absoluten und Programmmusik von K. Seeberger. Dur und Moll von E. Waiblinger. — Referate.

2. und 3. Heft: O. Külpe, Wilhelm Wundt zum 80. Geburtstage. S. 105. „Als der berühmte Leipziger Philosoph gilt er auch den ausserhalb der Sphäre seiner Leistungen stehenden Kreisen, und so wird sein 80. Geburtstag zweifellos auch dem deutschen Volke ein Ehren- und Feiertag sein können". „Dass Philosophie und Einzelwissenschaften sich zu der Einheit eines Systems der Wissenschaft ergänzen, dass dabei den Geisteswissenschaften ebenso eine selbständige Bedeutung zukommt wie den Naturwissenschaften, und dass die Psychologie als Bindeglied zwischen beide gestellt wird, — das ist die an den Namen Wundt geknüpfte unvergängliche Errungenschaft unserer Zeit". Sein Name hat da eine ähnliche Bedeutung wie der Newtons für die Naturwissenschaft und Helmholtz' für die Tonempfindungen. Wenn die im „Archiv" vereinigten Schüler Wundts auch vielfach von seinen Ansichten abweichen, so betrachten sie ihn doch als ihren Führer und wissen sich eins mit seinem Geiste. — **G. Anschütz, Spekulative, exakte und angewandte Psychologie. S. 111.** „Die heutige Psychologie muss sich vor einem Rückfall in die alte Spekulation hüten, sie muss sich vor allem davor zu bewahren wissen, jenen Rückfall durch angebliche Tatsachen zu verdecken". — **W. Wirth, Ein einheitliches Präzisionsmass der Urteilsleistung bei der Methode der drei Hauptfälle und seine Beziehung zum mittleren Schätzungswert. S. 141. — Th. Erismann, Untersuchung über Bewegungsempfindungen beim Beugen des rechten Armes im Ellenbogengelenk. S. 172.** Es ergab sich unter anderm: Die Unterschiedsempfindlichkeit erwies sich bei aktiven und passiven Bewegungen von gleicher Grössenordnung; bei aktiven ist sie vielleicht etwas grösser. „Die Beeinflussung der räumlichen Schätzungen durch die für die Ausführung der Schätzung gebrauchte Zeit erwies sich bei aktiven Bewegungen als nur sehr gering, bei passiven war sie beträchtlich grösser". — **F. M. Urban, Hilfstabellen für die Konstanzmethode. S. 236.** — Literaturbericht.

4 Heft: A. Messer, Ueber den Begriff des „Aktes". S. 245. Die Gegner der sensualistischen und Assoziationspsychologie nennen Erlebnisse oder Erlebniselemente, die nicht in Empfindungen und Assoziationen auflösbar sind, „Akte". Aber es herrscht keine Uebereinstimmung in der Verwendung des Wortes: Seine Bedeutung genau zu bestimmen, unternimmt v. d. Pfordten in der „Psychologie des Geistes" (Heidelberg 1912). Geist und Akt sind synonym. „Die Akte sind das Ich und die Vorgänge das Mich: die Akte bilden das psychische Subjekt — der kontinuierliche Fluss

des zusammenhängenden Geschehens und nicht nur des Vorganges, das Objekt. Der Akt erleuchtet blitzartig auch den gleichzeitigen Vorgang". Dagegen sprechen grosse Bedenken. — **W. Wirth, Zur erkenntnistheoretischen Begründung der Massmethoden für die Unterschiedsschwelle. S. 277.** Ergänzung zu der Abhandlung Bd. XX, 1 S. 52 mit Rücksicht auf die Kritik von G. F. Lipps. — **J. Lorenz, Unterschiedsschwellen im Sehfelde bei wechselnder Aufmerksamkeitsverteilung. S. 313.** Eine der sichersten Konstanten der experimentellen Psychologie ist die Enge des Bewusstseins: innerhalb einer kurzen Zeitdauer können nur etwa sechs relativ selbständige Eindrücke gleichzeitig aufgefasst werden (Wundt). Vf. fand: „Die Beurteilung mehrerer gleichzeitig erscheinender Paare von kurzdauernden optischen Vergleichsreizen ist abhängig von ihrer Zahl, also von der Aufmerksamkeitsverteilung, und in hohem Masse von Assoziationseinflüssen seitens der gleichzeitig dargebotenen Elemente und ihrer Relationen, die um so wirksamer werden, je gleichartiger und ähnlicher die Reize sind. Die Aufmerksamkeitsverteilung und die anderen psychischen Verhältnisse bedingen eine Abnahme in der Sicherheit der Beurteilung, die sich aber nicht so sehr in einer Steigerung der einzelnen Werte der Unterschiedsschwelle S, d. h. also in dem Gleichheits- und Unsicherheitsfalle, zeigt, als vielmehr in einer Abnahme der Präzisionsmasse. — **Knight-Dunlay, Die Wirkung gleichzeitiger Reizung von zentralen und exzentrischen Netzhautstellen. S. 343.** Die gleichzeitige Reizung einer zentralen und einer exzentrischen Netzhautstelle wird nicht gleichzeitig wahrgenommen. Man schrieb das der Aufmerksamkeit zu, die mehr auf die zentralen Reize gerichtet ist. Pauli bestreitet diese Erklärung. Die Beobachtungen des Vf.s „scheinen dafür einen entscheidenden Beweis zu liefern, dass in diesem, sowie in dem Komplikationsversuche die Täuschung von der Augenbewegung abhängt, oder wenigstens, dass sie von beständigem Fixieren ganz beseitigt wird". — Literaturbericht.

2] **Zeitschrift für Psychologie.** Herausgegeben von F. Schumann. 1912.

63. Bd., 1. und 2. Heft: G. Heymans und E. Wiersma, Beiträge zur speziellen Psychologie auf Grund einer Massenuntersuchung. S. 1. Siebenter Artikel. g. Die selektoriche Wirkung der Ehe. Unter beiden Geschlechtern fanden sich häufiger bei den Verheirateten vertreten: „Kühlheit und Sachlichkeit im Gespräch, Gutmütigkeit, Neigung zum Idealisieren, Toleranz, Heiterkeit, ruhige und gleichmässige Stimmung; häufiger bei den Nichtverheirateten: Heftigkeit, Reizbarkeit, Lammesgüte, Neigung zum Misstrauen, Intoleranz, düstere und abwechselnde Stimmung". Eine Nachfrage speziell über das Gefühlsleben ergab: „In beiden Geschlechtern finden sich häufiger bei den Verheirateten: Leichtversöhnlichkeit, Beharrlichkeit in Sympathien, Zugänglichkeit für neue

Auffassungen, Haften an Gewohnheiten, Leben für die Zukunft, Uebereinstimmung zwischen Denken und Handeln; häufiger bei den Nichtverheirateten: Schwerversöhnlichkeit, Wechsel in Sympathien, festgerichtete Meinungen, Veränderungssucht, Neigung zum Berufswechsel und zur Projektenmacherei, Leben für die Gegenwart und Widerspruch zwischen Denken und Handeln". „Also durchschnittlich pro Generation eine Zunahme sittlich wertvoller und eine Abnahme sittlich verwerflicher Eigenschaften um etwa 1 bis 1,5 %". „Es ist uns also in der Ehe wohl eine bestimmt gerichtete, unabänderlich auf die Verstärkung wertvoller Eigenschaften hinarbeitende Kraft gegeben. Darum ist zu erwarten, dass sie auf die Dauer die Gesamtentwicklung beherrschen wird". — **O. von der Pfordten, Empfindung und Gefühl. S. 60.** Die Unterschiede zwischen Empfindung und Gefühl sind: „1. Empfindung ist das psychophysische Element des Seelenlebens und bezeichnet den Uebergang vom Reiz, dem rein physischen, zur Vorstellung, dem rein psychischen Vorgang . . . Ein Komplex von Vorstellungen (ein Ding) besitzt eine Intensität oder Temperatur, die wir Gefühl nennen. 2. Empfindungen sind qualitativ verschieden, spezifisch-charakteristisch; dagegen gibt es nur ein Gefühl, das sich in wechselnder Stärke auf die Vorstellungsgruppen verteilt und dessen Stärke und Bewegung das vitale Ich, die seelische Individualität konstituiert. Empfindungen sind einzeln, Vorstellungen haben einen Inhalt, das Gefühl ist ein Akzidenz der Vorstellungen. Empfindungen sind intermittierende Vorgänge, Gefühl ein dauernder Zustand. 3. Gefühle haben nur Intensität oder Stärke, denn das Gefühl ist nur Intensität. Empfindungen haben Stärkegrade und ausserdem eine vitale Variabele, die wir mit Lust-Schmerz bezeichnen. Das Gefühl aber bildet eine andere Skala, je nachdem sie diese Empfindungsskala beantwortet, diese bezeichnen wir am besten mit Ausdrücken, wie Freude-Leid u. dgl. . . . Empfindungen sind lokalisiert im Körper, Gefühl völlig zentral. 4. Empfindungen haben immer Wirkungen auf den Körper, Gefühle prinzipiell auch, tatsächlich aber nicht immer . . . Der Ausdruck der Gefühle kann nämlich durch den Willen verhindert werden; der Schmerz dagegen nicht . . . Affekte nennen wir so starke Gefühle . . ., denen gegenüber der Wille ziemlich machtlos ist; diese haben dann regelmässig wieder Ausdruckssymptome bzw. körperliche Wirkungen". — **W. Frankfurther und R. Thiele, Ueber den Zusammenhang zwischen Vorstellungstypus und sensorischer Lernweise. S. 96.** „1. Die Menge des behaltenen Materials war bei unseren akustischen Versuchspersonen für die das akustische Element berücksichtigenden Einprägungsweisen am grössten, die dem Typus entsprechenden Einprägungsweisen erweisen sich also als die günstigsten. 2. In Bezug auf die subjektive Sicherheit, mit der die Reaktion erfolgt, hat sich gezeigt, dass die dem Sinnestyp der Versuchspersonen entsprechende Lernweise die subjektiv sichersten Reaktionen lieferte. 3. Eine Beziehung zwischen der Reaktionszeit oder der

Reproduktionsbereitschaft der Gedächtnisvorstellungen und dem Sinnestyp hat sich nicht feststellen lassen. 4. Die Sinnesqualität, in der die Reproduktion erfolgt, wird in erster Linie durch den Typus, in zweiter Linie, eventuell auch gegen den Typus, durch die Darbietungsweise bestimmt". — O. Selz, Besprechung über A. Michottes und E. Prüms Étude expérimentale sur le choix voluntaire. — Literaturbericht.

3. Heft: Auguste Fischer, Neue Versuche über Reproduzieren und Wiedererkennen. S. 461. „Es ist sicher, dass das Wiedererkennen nicht einen Reproduktionsprozess von einem einigermassen erheblichen Entwicklungsgrad zur Voraussetzung hat. Es lässt sich jedoch aus den Versuchen nichts beibringen, das mit der Annahme eines sehr geringen Grades von Reproduktion als notwendiger Bedingung zum Zustandekommen des Wiedererkennens unvereinbar wäre, aber auch nichts, was diese Annahme zur Erklärung unbedingt forderte. Sicher ist ferner, dass, selbst wenn das Wiedererkennen an die Aktualisierung eines geringen Grades von unterschwelliger Reproduktion notwendig gebunden sein sollte, dieses doch nicht das einzige ausschlaggebende Moment für das Wiedererkennen sein kann, vielmehr noch einer oder mehrere wesentliche Faktoren daran beteiligt sein müssen, denen vor allem die grossen Schwankungen in dem Verhältnis von Reproduzieren und Wiedererkennen zur Last fallen". — Literaturbericht.

4. Heft: K. Groos, Untersuchungen über den Aufbau der Systeme. S. 241. V. Die radikalen Lösungen. Die radikale Ueberwindung eines Dualismus besteht darin, dass der eine des fraglichen Gegensatzes ausgeschaltet wird, während der andere mit dem Anspruch, für sich allein zu genügen, erhalten bleibt. Ein solches Paar tritt uns am auffälligsten in der Entwicklung des Spiritualismus und Materialismus in der cartesianischen Weltanschauung entgegen. Als erster radikaler Vertreter des ersteren kann Berkeley, des zweiten Hobbes genannt werden. — Literaturbericht.

5. und 6. Heft: W. Köhler, Bibliographie S. 321 der deutschen und ausländischen Literatur des Jahres 1911 über Psychologie, ihre Hülfswissenschaften und Grenzgebiete. Enthält 3201 Nummern.

3] **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik**, herausgeg. von H. Schwarz. 1912.

147. Bd., 1. Heft: Dieser ganze Band ist den Besprechungen von „Vaihingers Philosophie des Als Ob" gewidmet. — **P. Schwartzkopf, Sind nur Empfindungen wirklich? S. 1.** „Einige Bedenken gegen die erkenntnistheoretische Grundlegung von H. Vaihingers idealistischem Positivismus". Vaihinger hat die Grundgedanken der Kantischen Erkenntnistheorie bis auf einen Punkt geführt, welcher einen Abschluss dieser Denkbewegung darstellt. Weiter scheint man auf diesem Wege nicht vordringen zu können. Seinem Werke „kommt eine epochemachende Bedeutung für das Verständnis der Philosophie Kants zu. Hat er doch durch eingehende

Untersuchung der Schriften desselben endgültig festgestellt, dass schon dieser nach den tiefsten Motiven und Konsequenzen seines philosophischen Urteils die Ideen, vor allem die praktischen, als blosse Fiktionen gewertet hat. Hierin ist Vaihinger also Kants echter Nachfolger". „Das Denken, welches die Vorstellungswelt erzeugt, bedeutet ihm eine künstliche Umformung von Empfindungen, die ihm das einzig objektive Wirkliche sind. So löst sich die Vorstellungswelt, als eine mit rein subjektiven Mitteln bewirkte Transformation von Sensationen, in ‚Fiktionen' auf. Dieselben sind aber zweckmässig, obgleich sie der Wirklichkeit nicht entsprechen, sondern ihr widersprechen, weil sie ein Weltbild produzieren, nach welchem das objektive Geschehen berechnet und unser handelndes Eingreifen in den Gang der Geschehnisse erfolgreich ausgeführt werden kann. Und zwar gilt dies für theoretisches Forschen, wie für praktisches Handeln und künstlerisches Darstellen". – Vaihinger steht vor der Danaidenarbeit, „dass ein fingiertes Subjekt mit bloss fingierten Mitteln eine Welt der Fiktionen ins Dasein setzen soll. . . Hier muss der Sohn den Vater erst erzeugen". — **H. Hegenwald, Die Gottestatsache. S. 44.** „Religionsphilosophische Erörterung im Anschluss an Vaihingers Als-Ob-Philosophie und an Euckens Philosophie des Geisteslebens". — **H. Lehmann, Glaubensbetrachtung und Geschichtsforschung in ihren Prinzipien. S. 82.** „Ein Wort zur Kritik des Historismus". — **P. Petersen, Voluntarismus und Intellektualismus. S. 101.** „Kritische Betrachtungen zu E. Meumanns ‚Intelligenz und Wille'." — Rezensionen.

2. Heft: G. Spengler, Das Verhältnis der „Philosophie des Als-Ob" H. Vaihingers zu Meinongs „Ueber Annahmen". S. 129. Vaihingers Fiktionen bestätigen und exemplifizieren zum Teil die Annahmen Meinongs. — **G. Jakoby, Der amerikanische Pragmatismus und die „Philosophie des Als-Ob". S. 172.** Beide beruhen auf dem Begriff der Erkenntnis als eines Lebensvorganges. „Demnach ist die Philosophie des Als-Ob keine blosse Bestätigung des amerikanischen Pragmatismus. Sie geht teilweise andere Wege, und in diesen anderen Wegen geht sie über den amerikanischen Betrieb des Pragmatismus hinaus . . . Der amerikanische Pragmatismus ist allgemeine Psychologie und allgemeine Logik und leitet seine Sätze aus den allgemeinsten Voraussetzungen der Psychologie und Logik ab. Dagegen ist die Philosophie des Als-Ob eine Untersuchung über die Verfahrungsweisen der Wissenschaften im einzelnen und zieht von da aus ihre Schlüsse". „Die Philosophie des Als-Ob kündigt sich an als auf dem Grunde eines idealistischen Positivismus ruhend. Auch darin unterscheidet sie sich wesentlich als ‚deutscher Pragmatismus' von dem amerikanischen". — **O. Samuel, Ueber diskursive Sophismen. S. 185.** Gegen B. Urbachs Erklärung der logischen Paradoxa durch Relationen. Vf. findet in allen diesen Sophismen denselben Irrtum. „Die Verwechslung der möglichen, mittelbaren, mit der unmöglichen ‚Selbstgegenständlichkeit' von Urteilen und Begriffen". Er zeigt dies insbesondere am „Lügner". — Rezensionen. — Programm der in Berlin neugebildeten Gesellschaft für positivistische Philosophie.

Miszellen und Nachrichten.

Eine neue Theorie der Erlösung bietet R. O. Koppen in den „Grundlagen zu einer Philosophie der Relation“ [1]). Das endlich erlösende Wort bietet die Relation. Hören wir den Vf. darüber selbst:

Die Flamme ist die sichtbar gewordene Beziehung zwischen Kohlenstoff und Sauerstoff. Uebertragen wir dieses Bild auf den „Willen“, so müssen wir sagen, dass der Wille als solcher analog der Flamme als solcher gar nichts Positives darstellt, dass er eben nur als Vorgang, nämlich als der des Bewusstwerdens der Beziehungen zwischen Raum und Zeit, oder anders ausgedrückt, des uns Bewusstwerdens vom Wirken der Kausalität begriffen werden kann. Darnach ergibt sich, dass dem Willen nichts Metaphysisches zu grunde liegt, dass er nicht das Beharrliche ist.

Beharrend wäre nur das Wirken von Zeit und Raum in ihrer Polar-Identität, und dieses Wirken werde ich in Zukunft der Einfachheit halber stets als die „Relation“ bezeichnen. Ich setze also die „Relation“ als das zwischen allen Geschehnissen Liegende, was sich nie greifen, aber auch nie wegdenken lässt. Sie ist mir weder Einheit noch Vielheit, noch irgend etwas Positives, sondern lediglich ein Vorgang, dessen Begleiterscheinung die von uns angeschaute Welt ist.

Hier liegt das grosse Mysterium eingeschlossen, das seiner Wesenheit nach weder von den bisherigen Einheitssystemen in ihrer Starrheit noch von der dualistischen Weltanschauung in ihrem unüberbrückten Parallelismus berührt werden konnte. Diesen Philosophen musste notwendig der „Deus“ als etwas Feststehendes, Vollendetes gelten, wogegen nach meiner Auffassung das Göttliche nur als ein Vorgang, eben als die „Relation“ begriffen werden kann.

Mit ewiger Magnetkraft ist unser Sein, ja das ganze Sein überhaupt mit dem Bande der Relation verknüpft, und wir gleiten an diesem Bande dahin, scheinbar frei schwebend, ohne es jedoch jemals fahren lassen zu können. Sie ist das Unvernichtbare an jedem Menschen, vermöge dessen er niemals aus dem Weltganzen herausgedrängt werden kann.

Unser Wille ist weiter nichts als die „Hemmung“, durch die allein die Relation in ihrer Wirkung wahrgenommen wird. Hemmung ist für uns

[1]) Leipzig 1912, Exzelsior-Verlag.

„Zeitwahrnehmung“. Wille und Anschauung sind polaridentisch und machen ihrerseits für uns die Materie aus. Es ist also der Wille gleichsam der „Stromunterbrecher“, ohne den das Wirken der Relation nicht wahrgenommen werden kann. Wir sind eben gar keine festgegründeten Persönlichkeiten, sondern stehen da als jener ewige Weltvorgang selbst, wir sind durch und durch Relation, die uns vermöge ihres Stromunterbrechers, dieses Grenzpflockes unseres Vorstellungsvermögens, erst die Idee eines selbständigen Willens, einer individuellen Persönlichkeit vortäuscht. Mein mir durch den Bewusstseinsvorgang vorgetäuschtes Ich in seiner ihm eigenen, sich beständig wandelnden Beziehung zur Aussenwelt, das ist meine Seele.

Die Relation bietet auch die Erlösung. Nach Durchlaufen und gleichzeitig in sich Aufnehmen aller voraufgegangenen Relationsvorgänge tritt der Mensch in das Stadium des Erkennens ein. Der Erlösungsprozess findet statt. Die Erkenntnis der Wahrheit in jedem einzelnen Falle, das bedeutet für uns die Erlösung. Nicht erst brauchen wir zu warten auf eine andere Welt, auf das Jenseits der Erlösung; denn dis Erlösung ist immer da, ebenso wie die Verstrickung in die Relation. Himmel und Hölle tragen wir in uns zu aller Zeit. Jene ist Unwissenheit, daher Täuschung, dieser Erkenntnis und daher Wahrheit.

Da aber die Wahrheit unendlich ist, muss auch die Erlösung in der Unendlichkeit stattfinden, d. h. sie kann nur ausserhalb der Relation stattfinden, nicht etwa als ein einmaliger positiver Akt, was ich stets von neuem betone, sondern als fortwährend sich wiederholender und immer nur einer bestimmten Relationskonstellation entspringender transzendentaler Vorgang, der jedoch durch das jeweilige Weiterschreiten der Relation innerhalb ihrer unterlösten Verkettungen vermöge der intermissio und remissio beständig neue Unterbrechungen erfahren muss, und dessen grosser Segen eben gerade darin beruht, dass die in ihm begründete Seligkeit bei gleicher oder ähnlicher Relationskonstellation stets von neuem ihren Ewigkeitswert offenbart. Durch die Erkenntnis führt der Weg zum Heil, nicht durch den Willen.

Nach diesen Aufstellungen des Vf.s hat er zuerst und allein den Himmel erobert, die ganze Menschheit befand sich bis jetzt in der Hölle!

Einer Bewertung dieser neuen Erlösungslehre ist der Kritiker überhoben, der Vf. gibt sie selbst:

„Es ist ein ganz eigentümliches und zugleich erhabenes Gefühl, wenn sich einem die Welt in Formen entschleiert, wie sie die Philosophie seit ihrem Bestehen wohl noch niemals zum Ausdruck gebracht hat, und die durch ihr logisches Zusammenfallen auf der metaphysischen Grenzlinie wohl auch ein gut Teil von Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen können“.

„Dass ich selbst zum Gefäss wurde, in das diese Ideen gegossen, erzeugt in mir eine Art Offenbarungsempfindung, die ihrer platonischen Idee nach einem entsprechenden Erlösungsvorgange gleichkommt“.

„Es mag sein, dass es meinen Ideen zum Vorteil gereichte, dass ich unbeirrt durch all die zahlreichen Systeme stets meinen eigenen Weg genommen habe, jederzeit nach dem tastend und suchend, was mir mit intuitiver Bestimmtheit, zuerst allerdings in unklaren, verschwommenen Umrissen, vorschwebte, bis sich mir in Schopenhauer die Basis bot, die geeignet war, meinen Ideen den Durchbruch zu erleichtern".

„Und als sie endlich zum Durchbruch kamen, da empfand ich die wahre Befriedigung und Erquickung, die jeden ehrlich Denkenden überkommen müssen, wenn er für eine Idee, die sich lange Zeit hindurch mit aller Kraft an ihn geklammert hielt, ihm Erbauung und Qual zugleich war, endlich den langersehnten Ausdruck gefunden hat. Aus dem embryonistischen Gedanken ging ihm die Erkenntnis der wahren Idee auf. Er atmet Freiheit und Höhenluft".

„Meine Philosophie hat als erste den Versuch gewagt, einen gangbaren Weg zu zeigen zu einer endlichen Ueberbrückung der seit altersher bis auf die heutige Zeit als unüberwindlich betrachteten Kluft zwischen Idealitätsphilosophie und Naturwissenschaft, und es ist sicherlich kein schlechtes Zeichen für sie, dass sie auf Fragen aus dem beiderseitigen Lager in gleicher Weise befriedigende Antwort geben kann. Sie ist eben eine Philosophie gerechten Ausgleichs, die beweist, dass der beiderseitige Standpunkt, jeder seiner Idee nach, eine Wahrheit enthält, die der anderen polar-identisch ist, und dass beide Wissenschaften ihre Vereinigung in der Relation und der Lehre von der intermissio relationis finden müssen".

„Sollte unsere empirische Erkenntnis, die durch die Psychologie und die Naturwissenschaften in den letzten Jahrzehnten eine ungeheure Erweiterung erfahren hat, auch in Zukunft, was nicht zu bezweifeln ist, grössere Fortschritte machen, so glaube ich, dass eines Tages meine Idee von der intermissio, von dem Willen als Stromunterbrecher, auch ihre empirische Bestätigung finden wird, und dass die Neugestaltung des Idealismus über Schopenhauer hinaus auf Grund der von mir geschaffenen Basis zu einer notwendigen Forderung werden wird". (!)

Die Funktion der Zirbeldrüse. Ueber die Bedeutung der Zirbeldrüse (Hypophyse), jenem kleinen Anhange des Gehirns zwischen den Knochen der Schädelbasis, sind sehr verschiedene Aufstellungen gemacht worden. Bekanntlich fasste sie Descartes wegen ihrer Mittelstellung im Gehirn als Sitz der Seele auf. Andere bestritten ganz ihre funktionelle Bedeutung und liessen ihr nur die Bedeutung eines verkümmerten Organs. Pathologische Erscheinungen, mit denen eine Veränderung der Hypophyse verbunden war, liessen sie als eine innersekretorische Drüse erscheinen. Ihr Produkt wurde neuerdings mit sexueller Erregung in Verbindung gebracht: es solle den diesbezüglichen Rausch bewirken.

Eine sichere Erklärung ist deshalb so schwer, weil die Exstirpation sehr schwierig ist und, vielfach an Tieren vorgenommen, nicht glückte. B. Aschner[1]) hat nun eine Methode ersonnen, die Operation gefahrlos auszuführen. Die Versuche zeigten, dass junge Hunde, denen im zweiten Monate die Hypophyse entfernt worden, in ihrer ganzen Entwicklung ganz hinter ihren normalen Brüdern aus gleichem Wurfe zurückblieben. Diese waren im Alter von einem Jahre grosse ausgewachsene Tiere, während die operierten noch die Wollbehaarung des Säuglings trugen, Milchzähne hatten und klein, unförmlich, fett waren. Sie sassen stupide in einer Ecke ihres Käfigs, spielen und bellen nicht, ihre Temperatur ist um 1—1½° C. niedriger.

Auch das Skelett behält seine kindlichen, zarten Verhältnisse, die Epiphysenfugen bleiben offen. Die Schilddrüse zeigte sich kolloidal entartet, die Rinde der Nebennieren verdickt; das entspricht der anderweitigen Beobachtung, dass Drüsen mit innerer Sekretion sich stark beeinflussen. Dieselben scheinen einer Entgiftung der Stoffwechselprodukte zu dienen. Die operierten Tiere waren darum weit empfindlicher gegen Infektionen. Der Eiweissstoffwechsel sank auf ⅓—½ des normalen. Die Geschlechtsorgane waren schlecht entwickelt, der Geschlechtstrieb fehlte; Exstirpation der Hypophyse während der Gravidität unterbrach diese.

Damit ist die evolutionistische Annahme von der rudimentären Natur der Hypophyse widerlegt.

Ueber die Funktion der Punktaugen der Insekten herrscht noch grosse Unsicherheit unter den Zoologen. Sehr eingehend sind ihre Facettenaugen untersucht, und ziemlich übereinstimmend ihre Bedeutung für das Sehen von Bewegungen bestimmt worden. Neben diesen grossen, seitlich gestellten, aus einer grossen Anzahl von Linsen zusammengesetzten Sehorganen besitzen Insekten und Spinnen noch einfache Stirnaugen, Ozellen, Stemmen, Punktaugen, gewöhnlich in der Dreizahl, bei den Spinnen 2—8. Stirnauge ist eigentlich nur eines, neben dem seitlich zwei andere stehen.

Neue Untersuchungen über ihre Anatomie und Physiologie haben R. Demell und L. Scheuring angestellt[2]), und eine ganz neue Auffassung derselben plausibel gemacht. Die bisherigen Erklärungen weisen sie als unbefriedigend zurück, mit Ausnahme der von M. de Serres, Kalbe, Hesse und Link, nach welchen sie in Verbindung mit den Facettenaugen schneller Fortbewegung dienen. Durch das Zusammenwirken beider Systeme werde ein grösseres Gesichtsfeld, insbesondere auch nach oben erreicht. Die speziellen Hypothesen dieser Vorgänger lehnen die Verfasser aber ab. So widerlegen sie die Meinung von Hesse und Link, dass die Ozellen der Regulation der Körperhaltung beim Fliegen dienen, die guten Flieger er-

[1]) Pflügers Archiv f. Physiol. 1912 S. 1 ff. Naturw. Rundsch. 1912 S. 55 ff.

[2]) Zool. Jahrbücher 1912 Bd. 31 S. 519 ff. Die Bedeutung der Ozellen der Insekten.

leiden weniger Veränderung der Körperlage beim Fliegen als schlechte. Eine Untersuchung der Anatomie des Punktauges ergab, dass sie weder weit- noch kurzsichtig sind. Damit fällt die Hypothese vieler, dass sie dem Nahesehen dienten. Ihre anatomisch-physiologische Ausbildung widerlegt auch die Behauptung, dass sie bedeutungslos, verkümmerte Organe seien. Die Funktion des Dämmerungssehens (Forel, Lubbock u. a.) ist auszuschliessen, da z. B. die Bienen nur im Sonnenlichte gut sehen, nicht in der Dämmerung.

Réaumur hatte beobachtet, dass nach Ausschaltung der Facettenaugen die Insekten nicht mehr sehen; daraus folgt nicht, dass sie funktionslos sind, sondern „dass die Ozellen der normalen Funktion der Facettenaugen bedürfen, wenn ihre eigenen Impulse in geordneter Weise wirken sollen". Da die Facettenaugen räumlich gesonderte Bildpunkte (Formen) gut unterscheiden, bleibt für die Stemmen nur die Entfernungslokalisation als Funktion übrig. Ohne die Ozellen wären die Insekten nur innerhalb des binokularen Sehraums zur Entfernungslokalisation befähigt, so können sie auch nach oben lokalisieren.

Tatsächlich fanden die Verfasser, dass das gesamte Sehfeld der Ozellen in das Sehfeld der Facettenaugen fällt. Ferner ist ein mittlerer Ozellus nur vorhanden, wenn der binokulare Sehraum stark ausgebildet ist.

Im Gehirn fanden sie eine Verknüpfung der Nerven der Ozellen und der Facetten; die Ganglien beider Systeme stehen in sehr direkter Verbindung. Die Ozellen können also recht wohl die Entfernungslokalisation der Facetten fördern. Allerdings gilt dies alles nur für die Imagines, nicht für die Larven, die ja nicht fliegen[1]).

Eine neue Energetik bietet L. Gilbert in der Eröffnung einer Reihe wissenschaftlicher Arbeiten „Fundamente des exakten Wissens"[2]), die er selbst „eine mehrjährige Hirnevolution, eine physiologische Entwicklung in einem Individuum" benennt. Er bezeichnet es als das erste System der Energetik seit Robert Mayer. Was wird Ostwald dazu sagen?

Doch worin besteht die neue Entdeckung?

„Sein Werk stellt über den Begriff der Arbeit den höheren des Wirkens und der Wirkungskette auf, krönt das Werk R. Mayers, Helmholtz', Joules und der anderen ab, indem es den bisherigen Satz von der Erhaltung der Energie zu einem Detail reduziert, über dem zwei grundlegendere und umfassendere Erhaltungssätze stehen: Die Grunderhaltung und die Erhaltung der Arbeitskette. Es zeigt in der Grunderhaltung, wie alte Werte in sich selbst unzerstörbar sind, selbst die der Form und die seelischen, weil sie alle nur Anschauungsseiten einer einzigen grossen Einheit, des korrelären

[1]) Vgl. Naturw. Rundschau 1912 Nr. 40 S. 510 ff.

[2]) Neue Energetik, Dresden 1912.

Monismus, sind. Es zerstört die Entropiefabel und die Möglichkeit einer kinetischen Theorie in der Materie: das Märchen von der rasenden Rotation der Atome Kelvins. Es zeigt, wie aus Gleichgewichten und Gegensätzen wieder Gegensätze und Ausgleichungen entstehen; und wie diese Ausgleichungen wieder unter einander streitende Gegensätze bedeuten, wodurch das grosse, endlose, ewige Weltwirken bedingt ist".

Von dieser angeblich neuen Entdeckung verspricht sich der Entdecker einen vollen Umschwung unseres Wissens, es ist „ein System, das in sich die ganze Triebkraft enthält zur endlosen Entfaltung unseres Wissens auf diesem Gebiete".

Eine Kritik dieses Systems ist überflüssig, nur den Anspruch auf eine ganz neue Entdeckung kann es nicht erheben; denn es repristiniert nur die φιλία und das νεῖκος des alten Griechen und die Identitä des Gegensatzes von Hegel. Der Verf. behauptet mit diesem ausdrücklich, „dass die identische Gegensätzlichkeit oder das Korrelat eine Haupt- und Grundformel alles Denkens bildet".

Philosoph. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft.
26. Band. 2. Heft.

Die Gestalt der platonischen Ideenlehre in den Dialogen „Parmenides“ und „Sophistes“.

Von Dr. phil. Paul Schmitfranz in Rheine.

Wohl bei keinem bedeutenderen Philosophen lässt sich mit geringerer Berechtigung von einem System sprechen als bei Platon. Unermüdlich hat er an dem Gebäude seiner Philosophie gearbeitet, bald diesen bald jenen Teil umändernd oder erweiternd, und er hat sich auch nicht gescheut, einen Teil niederzureissen, der den Forderungen seiner eigenen eindringenden Kritik nicht mehr entsprach. Gerade die Fundamente des stolzen Baues seiner Ideenlehre trugen den Keim zu schweren Erschütterungen in sich. Denn indem Platon der Welt der sinnlichen Erscheinungen eine völlig abgesonderte ideale Welt gegenüberstellte, erwuchs seiner Dialektik die schwierige Aufgabe, die Beziehungen dieser beiden Welten aufzuhellen. Schon dieses eine Grundproblem hat mannigfaltige Wandlungen in Platons Anschauungen hervorgerufen[1]). Ist somit seine Philosophie in ständiger Entwicklung geblieben, so ist es nicht leicht, bestimmte Abschnitte in dieser Entwicklung zu unterscheiden und dementsprechend die Dialoge einzuteilen. Am besten scheint es mir immer noch, zwei Perioden zu unterscheiden, deren erste, die sokratische, etwa durch den „Staat“ abgeschlossen wird, deren zweite, charakterisiert durch eine Revision der gesamten platonischen Philosophie und insbesondere der Ideenlehre, durch die beiden Dialoge Parmenides und Sophistes eingeleitet wird. Die in diesen beiden Dialogen hervortretende Neugestaltung der Ideenlehre soll der Gegenstand der nachfolgenden Erörterung sein. Bevor ich jedoch in die Erörterung eintrete, muss ich vorausschicken, dass ich mich der durch Natorp[2]) u. a. vertretenen Auffassung der Ideenlehre nicht anzuschliessen vermag, wenn ich auch dem Scharfsinne, mit dem Natorp die platonischen Dialoge interpretiert hat, meine Bewunderung nicht versagen kann. Aber eine prinzipielle Auseinandersetzung mit

[1]) Aus diesem Grunde halte ich es auch für verfehlt, von einander abweichende Anschauungen Platons in verschiedenen Dialogen in Einklang mit einander bringen zu wollen. Ich habe mich daher in der folgenden Untersuchung meistens damit begnügt, abweichende Ansichten in anderen Dialogen lediglich festzustellen.

[2]) P. Natorp, Platos Ideenlehre, Leipzig 1903.

dieser Richtung würde über den Rahmen unserer Untersuchung hinausgehen. Deshalb kann ich auch auf die sehr ins einzelne gehende Arbeit Hartmanns [1]) nur kurz eingehen.

I.

Der Dialog „Parmenides" zerfällt in zwei scharf von einander getrennte Hauptteile, in deren erstem Parmenides schwerwiegende Bedenken gegen die Ideenlehre vorbringt. Diese Einwendungen will ich zunächst der Reihe nach erörtern.

Bei der Kritik der Schrift Zenons hat Sokrates die Ideenlehre als ganz selbstverständlich vorausgesetzt. Das gibt dem Parmenides Veranlassung zu fragen, ob Sokrates auf allen Gebieten eine Unterscheidung zwischen Ideen und Einzeldingen mache, und er stellt ihm vier Klassen von Ideen vor, zuerst die logischen Begriffe der Aehnlichkeit, Einheit, Vielheit und die ethischen des Gerechten, Guten und Schönen, dann folgen die Ideen des Menschen, des Feuers und des Wassers und zuletzt verachtete und geringfügige Dinge wie Haare, Lehm, Schmutz. Hinsichtlich der unkörperlichen Dinge, also der beiden ersten Klassen, ist Sokrates ohne weiteres geneigt, Ideen anzunehmen; bezüglich der dritten Klasse hat er oft geschwankt, und hinsichtlich der vierten möchte er zunächst jede Annahme von Ideen abweisen, wenn er sich auch oft Gedanken gemacht hat, ob nicht doch von allen Dingen ohne Unterschied Ideen anzunehmen seien. Diese Inkonsequenz wird von Parmenides getadelt und mit der jugendlichen Unreife des Sokrates entschuldigt. Dass Platon hier seinen Lehrer eine solche Unsicherheit hinsichtlich des Geltungsbereichs der Ideen bekunden lässt, ist um so auffallender, als er im „Staat", der doch wohl vor dem „Parmenides" geschrieben ist, ausdrücklich erklärt hat, dass für alles, was denselben Namen trüge, auch Ideen angenommen werden müssten [2]). Und gleich darauf spricht Platon beispielsweise von der Idee eines geringfügigen Gegenstandes, einer *κλίνης*. Wenn wir also die Priorität dieser Stelle des „Staates" aufrecht erhalten wollen, so erscheint obige Abstufung der Ideen immerhin in einem etwas seltsamen Lichte [3]). Vielleicht liegt darin ein Hinweis auf den Gedankengang, den Platon durchgemacht hat. Der Ausgangspunkt seiner Ideenlehre liegt ja darin, dass er die schon von Sokrates angenommenen allgemeinen Begriffe auf das Gebiet des Seienden übertrug. Nun ist es klar, dass ihm die Allgemeinheit der Begriffe der Aehnlichkeit, Einheit und Vielheit oder

[1]) N. Hartmann, Platos Logik des Seins, Giessen 1909.

[2]) *Polit.* X, 596 a: *εἰδοῖν γάρ που τι ἓν ἕκαστον εἰωθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν.* — Ich habe nach der Ausgabe von J. Burnet, *Platonis opera*, Oxford 1900—1907 zitiert.

[3]) Diejenigen freilich, die an eine gesonderte Herausgabe der einzelnen Teile des „Staates" glauben und einzelne Abschnitte desselben nach dem „Parmenides" ansetzen, werden in dieser Stelle des „Staates" leicht eine Antwort auf jenes Bedenken des Parmenides sehen.

des Gerechten, Guten und Schönen eher zum Bewusstsein kam als die der Begriffe der Substanzen, da er ja bei diesen erst die Gattung aufstellen musste, um sie in das Gebiet der Allgemeinheit zu erheben [1]). Dazu kommt noch ein anderes Moment. Die Ideen der logischen und ethischen Begriffe widersprachen nicht dem Bilde, das Platon sich von dem idealen Jenseits als einer Welt des Schönen, Guten und Vollkommenen gemacht hatte. Bedenklicher war das schon hinsichtlich der dritten Klasse, und bei der vierten trat die Disharmonie vollends zu Tage. Im übrigen deutet der Tadel, den Parmenides dem Sokrates ob seiner Inkonsequenz zuteil werden lässt, vielleicht darauf hin, dass tatsächlich Gegner Platons seine Lehre durch solche Einwände lächerlich zu machen suchten, und dass Platon glaubte, sich dieser nicht besser erwehren zu können als dadurch, dass er sie jugendlicher Unreife zieh.

Grössere Schwierigkeiten bereitet schon der nächste Einwand des Parmenides, der sich auf das Verhältnis der Einzeldinge zu den Ideen bezieht. Sokrates hatte dieses Verhältnis kurz zuvor als ein Teilnehmen oder Teilhaben bezeichnet (129 a - c: *μεταλαμβάνειν*, *μετέχειν*). Parmenides zeigt nun, dass die Einzeldinge entweder an der ganzen Idee oder an einem Teile derselben teilhaben müssen. Im ersten Falle, meint Parmenides, wenn die ganze Idee in jedem der vielen gesondert von einander bestehenden Einzeldinge vorhanden sei [2]), müsse sie notwendig von sich selber gesondert sein. Diesem Einwand begegnet Sokrates nicht ungeschickt mit dem Vergleich vom Tageslicht: auch der Tag sei nur einer und doch an vielen Orten zugleich, ohne von sich selber getrennt zu sein. Er hätte noch hinzufügen können, dass er auch an jedem der vielen Orte ganz sei; denn dadurch hätte er den weit plumperen Gegenvergleich des Parmenides vom Segeltuch unmöglich gemacht [3]). Im anderen Falle, wenn die Dinge an einem Teile der Idee Anteil haben, geht die von Platon so oft betonte Einheit der Idee verloren. Damit ist Sokrates zu dem Geständnis gezwungen, dass er nunmehr nicht weiss, wie er sich das Verhältnis von Ideen und Einzeldingen erklären soll. — Fragen wir uns nun, wie Platon sonst über dieses Verhältnis gedacht hat, so ist festzustellen, dass er in den älteren Dialogen von einer „Anwesenheit" der Ideen in den Dingen spricht, z. B. Lach. 189 e (*παραγίγνεσθαι*), Gorg. 497 e, 498 d, 506 d (*παρουσία*, *παρεῖναι*, *παραγίγνεσθαι*) [4]). Im Symposion (211 a - b) wird

[1]) Vgl. G. Schneider, Die platonische Metaphysik auf Grund der im Philebus gegebenen Prinzipien in ihren wesentlichsten Zügen dargestellt, Leipzig 1884, 69.

[2]) Dass Parmenides hier die Vorstellung vom Vorhandensein der Idee in den Dingen mit der von der Teilnahme der Dinge an der Idee verwechselt, hat schon Raeder bemerkt (Platons philosophische Entwicklung, Leipzig 1905, 303).

[3]) Im übrigen wird durch solche Gleichnisse, so gut sie auch gewählt sein mögen, nichts bewiesen.

[4]) Im *Euthyd.* 301 a spottet Dionysodoros über diese *παρουσία*, und im *Lysis* 217 b - e wird nur mit Vorbehalt von ihr gesprochen; vgl. Raeder, Platons philos. Entwicklung 166.

die Möglichkeit eines solchen Verhältnisses zwischen Ideen und Dingen abgewiesen, und hier findet sich zum ersten Male die Darstellung vom Teilhaben der Dinge an der Idee [1]). Im „Phädon" (100 d) bedient sich Platon der Ausdrücke „Anwesenheit" und „Gemeinschaft", erklärt aber zugleich, er wolle kein bestimmtes Urteil abgeben [2]). Kurz vorher und nachher findet sich *μετέχειν* (100 c), *μετάσχεσις* (101), *μεταλαμβάνειν* (102 b). Im „Philebos" (15 b) wird der Schwierigkeit dieser Frage nochmals Erwähnung getan [3]), ohne dass eine Lösung gegeben wird; es wird nur auf die Dialektik als Mittel zur Lösung verwiesen [4]). Im „Timaeus" endlich wird sowohl die Annahme des Vorhandenseins der Ideen in den Dingen als auch die der Anteilnahme der Dinge an den Ideen als unmöglich zurückgewiesen [5]). Es ist nun meines Erachtens nicht zu leugnen, dass hier ein deutlicher Wechsel der Anschauungen sich bemerkbar macht. Zuerst ist nur von der Anwesenheit der Idee in den Dingen die Rede, dann wird unter Ablehnung dieser Annahme eine neue aufgestellt von der Teilnahme der Dinge an der Idee, dann soll in einer Zeit des Zweifels und der Unsicherheit die Frage unentschieden bleiben, und schliesslich werden beide Annahmen als unmöglich abgelehnt [6]). Jedenfalls sieht man, dass Platon sich zu den verschiedensten Zeiten mit dieser Frage beschäftigt, und dass sie ihm anscheinend viel Kopfzerbrechen verursacht hat. Zu einer reinen Lösung ist er wohl nie gekommen; ja man muss Apelt [7]) recht geben, wenn er meint, die Grundlagen der platonischen Philosophie hätten eine Aufklärung dieses Verhältnisses überhaupt nicht zugelassen. Da nun aber diese ganze Frage sich besser im Zusammenhang mit den anderen Einwänden des Parmenides erörtern lässt, will ich zunächst die beiden noch übrigen Einwände besprechen.

Nachdem Parmenides die Einheit der Idee nochmals betont hat, wendet er sich zu einem neuen Einwand gegen die Ideenlehre, der diese Einheit schwer zu erschüttern droht. Denkt man sich Ideen und Einzeldinge von einander gesondert sich gegenüberstehen, so ergibt sich, dass beide an einer dritten Idee, an einer Idee höherer

---

[1]) *Symp.* 211 a: *οὐδέπου ὂν ἐν ἑτέρῳ τινί. . . . ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον . . .*

[2]) *Phaed.* 100 d: *ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι.*

[3]) *Phileb.* 15 b: *μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὑτῆς χωρίς.*

[4]) Vgl. O. Apelt, Beiträge zur Geschichte der griech. Philosophie, Leipzig 1891, 41.

[5]) *Tim.* 52 a: *ὁμολογητέον ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν.*

[6]) Schon hieraus ergibt sich, dass es nicht angeht, mit Natorp (Platos Ideenlehre 228) diese Ausdrücke der Teilnahme usw. für blosse Metaphern zu halten.

[7]) Beiträge 41.

Ordnung teilhaben, und dieser Prozess muss bis ins Unendliche fortgesetzt gedacht werden, sodass an die Stelle der Einheit der Idee eine unendliche Vielheit tritt. Gegen diesen Einwand weiss Sokrates sich nicht anders zu verteidigen, als dass er die Sonderexistenz der Ideen ganz aufgibt und sie als blosse Gedanken in der Seele fasst; auf diese Weise würde ihre Einheit gewahrt. Darauf erwidert Parmenides, jeder Gedanke müsse ein Objekt haben, und dieses Objekt sei eben nichts anderes als die Idee, wie sie vorher aufgefasst wurde; die Schwierigkeit bliebe also bestehen. Ausserdem, wenn die Ideen Gedanken seien und die Dinge an ihnen teilnähmen, so müssten die Dinge entweder aus Gedanken bestehen und somit denken, oder sie müssten, obwohl sie die Gedanken in sich aufgenommen hätten, doch nicht denken können. Beides erklärt Sokrates für ungereimt und sucht einen neuen Ausweg darin, dass er die Ideen als Musterbilder (*παραδείγματα*) setzt und die Sinnendinge als deren Abbilder (*ὁμοιώματα*), sodass die Beziehungen zwischen beiden nur darin beständen, dass letztere den ersteren ähnlich wären. Parmenides weist diese Annahme zurück, indem er zeigt, dass es dann wieder ein gemeinsames Drittes geben müsste, dem beide ähnlich seien, und so fort ins Unendliche. Es würde sich also wieder dieselbe Schwierigkeit erheben wie vorher.

Dieser Einwand des Parmenides ist unter dem Namen des *τρίτος ἄνθρωπος* bekannt und findet sich z. B auch bei Aristoteles (*Metaph.* A 9, 990 b). Baeumker [1]) hat gezeigt, dass Polyxenos, ein Schüler des Megarikers Bryso, Zeitgenosse und Gegner Platons, sich dieses Arguments gegen Platon bedient hat. Der Einwand wird also von Polyxenos selbst oder aus seiner Umgebung stammen, d. h. er ist höchst wahrscheinlich megarischen Ursprungs. Die völlige Subjektivierung der Idee, durch die Sokrates zunächst ihre Einheit zu retten sucht, findet sich sonst wohl nicht bei Platon. Dagegen ist es ihm ganz geläufig, das Verhältnis zwischen Ideen und Dingen als das der Aehnlichkeit zu bezeichnen [2]).

Ich komme zu dem letzten Einwand, den Parmenides als den wichtigsten (*μέγιστον* 133 b) bezeichnet. Wenn die Welt der Ideen für sich besteht, gesondert von der Sinnenwelt, wie ist es dann möglich, dass der Mensch die Ideen erkennt? Denn dazu gehört die Erkenntnis an sich, und diese besitzt nicht der Mensch, sondern nur Gott, der dafür andererseits von der Erkenntnis der menschlichen Dinge ausgeschlossen ist. Das letztere findet Sokrates wunderlich, wagt aber im übrigen keine Widerlegung des Einwandes. Im „Staat“ (V 476 e — 478 d) hielt Platon es noch für möglich, dass der Mensch die Ideen erkenne; denn dort werden die Ideen als Objekte des Wissens bezeichnet, die sinnlichen Erscheinungen als Objekte der Vorstellung. Aber schon im „Phädr.“ (247 d — e) wird zwischen

[1]) Ueber den Sophisten Polyxenos. Rhein. Mus. N. F. XXXIV 64 ff.

[2]) Vgl. z. B. *Staat* VII 514 ff., X 596 b, *Phaedr.* 250 a, 251 a, *Theaet.* 176 e, *Tim.* 28 c.

dem idealen und dem Einzelwissen unterschieden, und der Einwand des Parmenides stellt sich nur als eine weitere Folgerung aus dieser Unterscheidung dar.

Sieht man von der minder wichtigen Erörterung über den Umfang der Ideen ab, so bleiben drei Unklarheiten hinsichtlich der Ideenlehre bestehen, nämlich die Frage nach dem Verhältnis der Sinnenwelt zu der der Ideen, das Argument vom τρίτος ἄνθρωπος und die Frage der Erkennbarkeit der Ideen. Bevor ich die Bedeutung dieser Probleme für Platons Lehre erörtere, will ich kurz auf die Frage nach ihrer Herkunft eingehen. Welche Gründe konnten Platon veranlassen, selbst so gewichtige Bedenken gegen seine Lehre hier zu äussern? Es wäre ja möglich, dass sie ihm selbst aufgestossen seien, und dass er sie sich gewissermassen von der Seele schreiben wollte. Wahrscheinlicher aber ist, dass sie von anderer Seite gegen ihn erhoben wurden, und dass eine öffentliche Erörterung sich nicht vermeiden liess. Nun hatten wir schon oben gesehen, dass der Einwand vom τρίτος ἄνθρωπος höchst wahrscheinlich megarischen Ursprungs ist. Dieser Umstand sowie die Tatsache, dass dieser zweite Einwand sowohl wie der erste vor allem die von Platon so oft betonte Einheit der Idee in Frage stellen, lässt uns die Urheber der Angriffe bei den Megarikern suchen, von denen wir ja wissen, dass sie von der sokratischen Begriffslehre ausgehend vor allem die Einheit des Seienden im Sinne der Eleaten betonten. Zur Begründung ihrer Lehre bedienten sie sich des Zenonischen Verfahrens. Dazu würde stimmen, dass Zenon und nachher Parmenides als Gegner des Sokrates auftreten. Gegen diese Annahme könnte nun sprechen, dass Aristoteles an der oben erwähnten Stelle der Metaphysik das Argument vom τρίτος ἄνθρωπος ohne Angabe der Herkunft oder des Urhebers vorbringt. Daraus folgerte z. B. Ueberweg[1]), dass der „Parmenides" unecht und erst nach Aristoteles' Metaphysik geschrieben sei; denn sonst müsste Aristoteles als Plagiator gelten. Andere haben, um Aristoteles von diesem Vorwurf zu befreien, angenommen, Aristoteles habe den Einwand mündlich in der Akademie oder in einer verlorenen Jugendschrift zuerst erhoben und ihn dann später als nicht hinreichend widerlegt von neuem vorgebracht. Demgegenüber haben schon Apelt und Raeder[2]) gezeigt, dass alle diese Bedenken bei der Annahme vom megarischen Ursprung des Einwands fortfallen; denn dann muss man ihn als allgemein bekannt voraussetzen, sodass Aristoteles ihn ohne Angabe der Quelle wiederholen konnte[3]).

---

[1]) Fr. Ueberweg, Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Platos Leben, Wien 1861, 176 ff.

[2]) Apelt, Beiträge 54, und Raeder, Platos philos. Entwicklung 306.

[3]) Unerörtert soll hierbei die Frage bleiben, ob man bei einem Schriftsteller des Altertums dieselbe Peinlichkeit in der Angabe der Urheberschaft voraussetzen darf wie bei einem modernen Schriftsteller.

Es bleibt mir nunmehr die wichtige Frage zu erörtern: Wie stellt sich Platon zu den gegen seine Lehre gemachten Einwänden? Hat er ihre Berechtigung anerkannt? Meine Ansicht geht dahin, dass Platon ihre Berechtigung anerkannt hat und für den Augenblick nicht imstande war, sie zu widerlegen. Das eine steht jedenfalls fest, dass Platon die Schwierigkeiten nicht für so bedeutend ansah, dass sie ihn zum Verzicht auf seine Ideenlehre gezwungen hätten. Die Ueberzeugung von der Existenz der Ideen stand ihm unerschütterlich fest, mochte es seiner Dialektik auch für den Augenblick schwer fallen, die Beziehungen jener zur sinnlichen Welt zu klären. Das scheint mir unzweifelhaft hervorzugehen aus den Worten des Parmenides (135b-c), dass, wer auf die Annahme von Ideen verzichtet, damit die Möglichkeit wissenschaftlicher Untersuchuug völlig vernichtet. Eine Andeutung dieses Sachverhalts kann vielleicht in den Worten des Parmenides gefunden werden, es bedürfe eines hochbegabten Mannes, um noch die Annahme von Ideen aufrecht zu erhalten, aber eines noch viel bewunderungswürdigeren, um diese Annahme anderen in der richtigen Weise begreiflich zu machen (135a-b). Platons inneres Gefühl machte also jeden Zweifel an der Existenz der Ideen unmöglich und liess ihn vielleicht dunkel eine Lösung der Schwierigkeiten ahnen, aber er war noch nicht zu der Klarheit durchgedrungen, die erforderlich ist, um andere in einer so schwierigen Frage zu belehren[1]).

Für die Annahme, dass Platon die Berechtigung der Einwürfe gegen seine Lehre anerkannte, scheinen mir zunächst zwei äussere Umstände zu sprechen, einmal die schon oben erwähnte Tatsache, dass Platon den einen Einwand im „Philebos“ wiederholt, ohne ihn zu widerlegen, dann aber auch der Umstand, dass Sokrates hier als junger Mensch die Ideenlehre vertritt. Denn als solcher konnte er am leichtesten die Zurechtweisungen des Parmenides hinnehmen[2]). Wichtiger aber scheinen mir folgende Gründe:

Es ist zunächst von grosser Wichtigkeit, festzustellen, dass Parmenides ausdrücklich die Schwierigkeiten der Ideenlehre daraus herleitet, dass die Ideen von den Sinnendingen gesondert werden. So sagt er 133a: *Ὁρᾷς οὖν, φάναι, ὦ Σώκρατες, ὅση ἡ ἀπορία, ἐάν τις [ὡς] εἴδη ὄντα αὐτὰ καθ' αὑτὰ διορίζηται; — Καί μάλα. Εὖ τοίνυν ἴσθι, φάναι, ὅτι ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδέπω ἅπτῃ αὐτῆς ὅση ἐστὶν ἡ ἀπορία, εἰ ἓν εἶδος ἕκαστον τῶν ὄντων ἀεί τι ἀφοριζόμενος θήσεις.* Und 134e—135a: *Ταῦτα μέντοι, ὦ Σώκρατες, ἔφη ὁ Παρμενίδης, καὶ ἔτι ἄλλα πρὸς τούτοις πάνυ πολλὰ ἀναγκεῖον ἔχειν τὰ εἴδη, εἰ εἰσὶν αὖται αἱ ἰδέαι τῶν ὄντων καὶ ὁριεῖταί τις αὐτό τι ἕκαστον εἶδος.* Und Parmenides lässt sich diese Sonderung aus-

[1]) Ich bin mir wohl bewusst, dass dem letzten Moment wenn überhaupt eine, so jedenfalls eine sehr untergeordnete Bedeutung zukommt.

[2]) Dass sich für Platon dadurch zugleich die Möglichkeit bot, das Gespräch zwischen Parmenides und Sokrates als ein wirklich erfolgtes hinzustellen, kommt meines Erachtens erst in zweiter Linie inbetracht.

drücklich von Sokrates bestätigen 130 b: *Καί μοι εἰπέ, αὐτὸς σὺ οὕτω διῄρησαι ὡς λέγεις, χωρὶς μὲν εἴδη αὐτὰ ἄττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετέχοντα;* In der Tat ist es gerade die scharfe Sonderung der Ideen von der Welt des Entstehens und Vergehens, aus welcher der Ideenlehre die Schwierigkeiten erwachsen. Da gilt es nun zunächst zu zeigen, dass Platon in der Tat diese Trennung gelehrt hat, und dass die von Parmenides angegriffene Lehre somit Platons eigene Lehre ist. Ich will nicht darauf eingehen, dass Platon die Ideen stets (besonders im „Phädon") als „für sich" bestehend bezeichnet, und dass Aristoteles stets gerade gegen diese Loslösung der Ideen seine Kritik richtet; sondern ein kurzer Blick auf die Genesis der Ideenlehre wird zeigen, dass Platon zu dieser Sonderung notwendig kommen musste. Aus der Kenntnis der herakliteischen Lehre hatte Platon die Ueberzeugung gewonnen, dass nicht die sinnlichen Erscheinungen in ihrer individuellen Verschiedenheit und beständigen Veränderung Gegenstand des Wissens sein könnten[1]). Aber auch die sokratischen allgemeinen Begriffe trugen den Stempel der Subjektivität an sich, also auch sie konnten nicht der wahre Grund des Seins sein. Es musste also auf dem Gebiete des Seins ihnen völlig entsprechende Korrelate geben, und das sind die Ideen. Sollten diese der wahre Grund alles Seienden, die stets sich gleich bleibenden Objekte der Erkenntnis sein, so musste Platon sie der Sphäre des Entstehens und Vergehens gänzlich entrücken, sie scharf trennen von der Welt der sinnlichen Erscheinungen. Dem entsprechen denn auch die Prädikate, die Platon den Ideen beilegt; sie sind vor allem einheitlich und unveränderlich („Phaed." 78 d). Denn gerade die bunte Mannigfaltigkeit und die beständige Veränderung sind es ja, die die Sinnendinge untauglich machen, Gegenstand des Wissens zu sein. Die Welten der Ideen und der Sinnendinge stehen also gewissermassen als selbständige Faktoren einander gegenüber, und in diesem Sinne konnte Platon den letzteren eine gewisse Realität zuerkennen, wenn er sagte, es gebe zwei Arten des Seienden, die Ideen und die Dinge („Phaed." 79 a). Von diesem Standpunkt der Ideenlehre aus, den wir als den ontologischen bezeichnen können, musste es schwer fallen, die Beziehungen zwischen Ideen- und Sinnenwelt klarzustellen. Eine Teilnahme der Dinge an der Idee musste zu einer Teilung der Idee führen. Der Ausweg, die Ideen als Gedanken zu fassen, den Platon den Sokrates hier versuchen lässt, verbot sich schon von selbst durch die Erwägungen, die gerade zur Absonderung der Idee geführt hatten. Nicht minder grosse Schwierigkeiten bot bei der gesonderten Stellung der Idee die Frage nach ihrer Erkennbarkeit. Es könnte nun auffallend erscheinen, dass Platon hier nicht auf den Ausweg verfallen ist, die Erkenntnis auf *ἀνάμνησις* zurückzuführen, wie er es in früheren Dialogen getan hat[2]). Aber von der *ἀνάμνησις* ist in den späteren

[1]) Vgl. Arist., *Metaphys.* M 4, 1078 b, 12 ff.

[2]) Vgl. z. B. *Men.* 81 ff., *Phaed.* 72 e ff., *Phaedr,* 249 c.

Dialogen nicht mehr die Rede, sondern Platon sucht im „Philebos“ nach einer anderen Möglichkeit, die Erkenntnis zu erklären.

Etwas anders liegt die Sache beim Einwand vom τρίτος ἄνθρωπος. Er ist aus dem nämlichen Gedanken heraus geboren wie die Ideenlehre, nämlich dass das einer Vielheit Gemeinsame von dieser getrennt und als für sich bestehende Wesenheit gesetzt wird. Diesen Prozess wollen die Urheber des Arguments vom τρίτος ἄνθρωπος auch auf den so entstandenen allgemeinen Begriff und die unter ihm befassten Einzeldinge anwenden, was natürlich unmöglich ist. Es ist nun anzunehmen, dass Platon bald zu dieser Ueberzeugung gelangt ist, denn im „Philebos“, wo für den einen der beiden anderen Einwände eine Lösung versucht ist, der andere aber als noch nicht geklärt wiederholt wird, fehlt dieser völlig. Wenn ihn trotzdem Aristoteles wieder vorgebracht hat, so liegt das daran, dass er die Idee nicht als Genus (im Verhältnis zum Individuum), sondern gewissermassen nur als ideales Sinnending betrachtete[1]).

Wenn das bisher Gesagte richtig ist, wenn Platon für den Augenblick nicht imstande war, die Einwände des Parmenides zu widerlegen, so ergibt sich daraus schon von selbst, dass der zweite Teil des „Parmenides“ eine Widerlegung — sei es direkt oder indirekt — nicht enthalten kann. Eine andere Frage aber ist es, ob nicht die Untersuchungen des zweiten Teils ein Ergebnis zeitigen, aus dem sich Folgerungen für die Ideenlehre ziehen lassen, und aus diesem Grunde will ich den zweiten Teil kurz besprechen. Parmenides gibt eine Untersuchung über das Eine (τὸ ἕν) und das Andere (τὰ ἄλλα) und es wird gezeigt, welche Forderungen sich ergeben aus der Setzung des Einen sowohl für das Eine wie für das Andere und aus der Verneinung des Einen sowohl für das Eine wie für das Andere. Da nun in jedem dieser vier Fälle die Untersuchung jedesmal nach zwei entgegengesetzten Richtungen hin geführt wird, so ergeben sich im ganzen acht Abschnitte. Will ich nun die Bedeutung dieser Untersuchung klarlegen, so muss ich zunächst zeigen, wie die Ausdrücke τὸ ἕν und τὰ ἄλλα zu verstehen sind. Es geht meines Erachtens nicht an, τὸ ἕν der Idee und τὰ ἄλλα den Einzeldingen ohne weiteres gleichzusetzen; da aber Platon das Verhältnis der Idee zu den Einzeldingen als das der Einheit zur Vielheit auffasst, so wird man nicht umhin können, das Resultat der Untersuchung auch auf die Ideenlehre anzuwenden. Vorläufig aber wird man gut tun, diese Ausdrücke dem abstrakten Charakter der Untersuchung entsprechend im weitesten Sinne zu nehmen. Worauf sie zielen, das zeigt der Zweck dieser ganzen Untersuchung, den ich folgendermassen fassen möchte: Platon erwidert durch den zweiten Teil des „Parmenides“ seinen Gegnern: Ihr habt zwar von eurem eleatisch-megarischen Standpunkt aus als Verfechter der Einheit des Seienden gewichtige Bedenken gegen meine Lehre und besonders gegen die

[1]) *Metaph.* B 2, 997b 11: οὔτε γὰρ ἐκεῖνοι οὐδὲν ἄλλο ἐποίουν ἢ ἀνθρώπους ἀΐδιους, οὔθ' οὗτοι τὰ εἴδη ἄλλ' ἢ αἰσθητὰ ἀΐδια.

Einheit der Idee vorgebracht, aber ich werde euch zeigen, und zwar mittels eures eigenen Verfahrens, dass es um eure Einheit des Seienden noch viel schlimmer bestellt ist, denn eine Einheit ohne Vielheit lässt sich überhaupt nicht denken.

Doch damit greife ich schon dem Ergebnis der Untersuchung vor; kehren wir also zu ihr zurück. Ueber den Wert dieser Untersuchung herrschen bei den Erklärern die verschiedensten Ansichten. Die einen, wie z. B. Ribbing[1]), sehen darin ein mit logischer Schärfe konsequent durchgeführtes Beweisverfahren, ein anderer, Apelt[2]), hält das Ganze für eine dialektische Spielerei; wieder andere wählen einen Mittelweg, indem sie zwar das Vorhandensein einzelner Sophismen zugeben, im übrigen aber die Untersuchung für durchaus ernstgemeint halten. Für mich würde es zu weit führen, die einzelnen Abschnitte auf ihre Folgerichtigkeit zu untersuchen. Aber über zweierlei, denke ich, wird man sich einigen können: Schon Schleiermacher[3]) hat erkannt, dass die Schlussfolgerungen, die Platon aus den verwickelten Auseinandersetzungen zieht, zum Teil auf viel einfachere Art hätten gefunden werden können, und Horn[4]) hat dies im einzelnen nachgewiesen[5]). Die Schlussergebnisse behalten also auf jeden Fall ihre Richtigkeit. Zuzweit ist zu beachten, dass selbst Apelt, der doch den extremsten Standpunkt hinsichtlich der Verwerfung der ganzen Untersuchung einnimmt, das wenigstens als positiven Gedanken der Untersuchung ansieht, dass der Begriff des Einen ohne den des Vielen nicht denkbar ist[6]). Dies geht besonders aus dem zweiten Abschnitt hervor, für den ich auf die Ausführungen von Horn[7]) verweise. Daraus ergibt sich dann jene Auffassung des Dialogs, die ich oben formuliert habe. Diese Auffassung wird noch klarer, wenn man aus dem Ergebnis der Untersuchungen des zweiten Teils die Folgerungen für die Ideenlehre zieht. Denn wenn Platon diese Folgerungen auch nicht ausgesprochen hat, gezogen hat er sie sicher, und gerade sie werfen erst ein klärendes Licht auf die Auffassung des ganzen Dialogs sowie auf den inneren Zusammenhang seiner beiden Teile. Im ersten Teile des „Parmenides" hatten die Eleaten gezeigt, dass, wenn man die Einheit der Idee von der Vielheit der Erscheinungen trennt, d. h. wenn man zwei Prinzipien annimmt, diese Auffassung grossen

[1]) S. Ribbing, Genetische Darstellung der platonischen Ideenlehre, Leipzig, 1863, I 257.

[2]) Beiträge 4 f.

[3]) Platons Werke I 2, 67.

[4]) F. Horn, Platonstudien, Neue Folge, Wien 1904, 119 ff.

[5]) Das gilt besonders für den wichtigen zweiten Abschnitt und ist auch von Natorp (Platos Ideenlehre 241) wenigstens für diesen Abschnitt anerkannt. Wenn aber Platon gerade hier in der übermütigsten Weise mit Beweismitteln um sich wirft, so ist darin jenes mühevolle Spiel (πραγματειώδης παιδιά) zu suchen, von dem Parmenides 137 b spricht, und das als eine köstliche Verspottung der sophistischen Dialektik angesehen werden muss.

[6]) Apelt, Beiträge 49.

[7]) Platonstudien, Neue Folge, 124 ff.

Schwierigkeiten begegnet. Demgegenüber musste die eleatische Auffassung von der Einheit des Seienden, welche die Vielheit der Erscheinungen als nicht wirklich oder als blossen Schein ausschliesst, als die einzig mögliche erscheinen. Nun zeigt Platon, dass eine Einheit ohne Vielheit nicht denkbar ist, und damit ist der eleatische Standpunkt abgelehnt und der platonische als durchaus möglich erwiesen.

Nun hat Zeller[1]) aus dem Ergebnis der Untersuchung, dass eine Einheit ohne Vielheit nicht denkbar sei, weiter geschlossen, dass dann jene scharfe Sonderung von Ideen und Dingen nicht mehr aufrecht erhalten werden könne, dass vielmehr Platon hier zu jener Ansicht gekommen sei, die Zeller die Inhärenz der Erscheinungen in den Ideen nennt. Aber diese Folgerung ist viel zu weitgehend und wird durch keine anderweitigen Aeusserungen Platons gestützt; denn was Zeller für seine Auffassung vorbringt, hat sich als unzureichend erwiesen[2]).

Wenn nun auch durch die Untersuchungen über Einheit und Vielheit die Ideenlehre sich als möglich erwiesen hat, so sind damit doch immer noch nicht die Einwendungen des Parmenides widerlegt. Es bleibt uns also die Aufgabe, zu untersuchen, ob sich aus dem „Sophistes“ für ihre Beurteilung wie für die Ideenlehre im allgemeinen etwas gewinnen lässt.

II.

Der Dialog „Sophistes“ hat zunächst den Zweck, das Wesen des Sophisten zu definieren. Es werden zu diesem Zwecke mittels der *διαίρεσις* eine Reihe Definitionen aufgestellt. Da diese aber nicht befriedigen, gelangt man schliesslich dahin, den Sophisten als einen Menschen zu bezeichnen, der einen blossen Schein des Wissens ohne Wirklichkeit zu erzeugen vermöge. Da erhebt sich denn die schwierige Frage, was denn überhaupt der Schein oder das Nichtseiende bedeute, und es wird hier von neuem das schon im „Theaetet“ erörterte, aber noch nicht gelöste Problem gestellt: Wie ist es möglich, etwas Falsches auszusagen oder vorzustellen? Denn wenn jemand behauptet, dass das möglich sei, so setzt er voraus, dass das Nichtseiende sei (236 e – 237 a). Damit bietet sich Platon eine willkommene Gelegenheit, in einer längeren Digression das Wesen des Nichtseienden zu untersuchen. Als Ziel dieser Untersuchung wird angegeben, zu beweisen, dass das Nichtseiende in gewisser Beziehung ist und das Seiende in gewisser Beziehung nicht ist[3]).

Bei der Untersuchung über das Wesen des Nichtseienden stellt sich indessen bald heraus, dass es nicht gelingen wird, zu einem

[1]) E. Zeller, Platonische Studien, Tübingen 1839, 159 ff. Später hat Zeller bekanntlich seine Ansicht wesentlich modifiziert.

[2]) Vgl. darüber Apelt, Beiträge 37 ff.

[3]) 241 d: *τό τε μὴ ὂν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ.*

befriedigenden Ergebnis zu gelangen, bevor das Wesen des Seienden definiert ist. Es muss also zunächst die Frage beantwortet werden: Was ist das Seiende? Die Antwort auf diese Frage sucht Platon zunächst bei den anderen philosophischen Systemen, und zwar beschäftigt er sich zuerst mit den Philosophen, die eine bestimmte Zahl[1]) des Seienden angenommen haben. Er zeigt, dass man, wenn man zwei Prinzipien annehme, notwendig zu einer Dreiheit oder Einheit gelangen müsse (243e – 244a); die Annahme der Einheit dagegen führe in jedem Falle über die Einheit hinaus zu einer Mehrheit von Prinzipien (244b — 245c). Da somit diese Untersuchung zu grossen Schwierigkeiten geführt hat, wendet sich Platon zu denjenigen Philosophen, die über die Qualität des Seienden Untersuchungen angestellt haben. Hier stehen sich zwei Richtungen gegenüber: die einen, die Materialisten, sprechen nur dem Körperlichen ein wirkliches Sein zu, definieren Körper und Substanz als identisch (246b: *ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὁριζόμενοι*); die anderen, von Platon *εἰδῶν φίλοι* genannt, finden das wahre Sein nur in gewissen Ideen (246b: *τινὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη διαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι*). Mit diesen „Ideenfreunden" müssen wir uns zunächst beschäftigen. Denn für die Beurteilung der Frage, wie Platon sich im „Sophistes" zur Ideenlehre stellt, ist es von Bedeutung, zu wissen, wen er unter diesen *εἰδῶν φίλοι* verstanden hat. Eine Einigung über diese Frage ist bisher nicht erzielt und wird auch wohl nie zustande kommen. Die einen glauben hier die Lehre der Megariker, andere Platons eigene Lehre, wieder andere beide zugleich einer Kritik unterzogen. Daneben findet sich dann noch die Meinung, die Ideenfreunde seien Schüler Platons, die noch auf einem Standpunkte der Ideenlehre ständen, den ihr Meister bereits verlassen hätte, und endlich die Ansicht, die hier kritisierte Lehre sei die von den Megarikern falsch verstandene Lehre Platons, die dieser hier von allen Missverständnissen befreien wolle[2]). Ich bin der Ansicht, dass es Platons eigene bisherige Lehre ist, die hier zur Erörterung steht. Die Gründe, die gegen diese Annahme ins Feld geführt werden, laufen zumeist auf zwei von Zeller mehrfach[3]) vorgebrachte Bedenken hinaus. Das eine lautet dahin, dass Platon seine eigene Lehre nicht mit solcher Ironie hätte kritisieren können, wie er es 246b — c tut. Demgegenüber hat Raeder[4]) mit Recht darauf hingewiesen, dass es ein grosser Unterschied ist, ob Platon selbst oder, wie hier, der eleatische Fremdling das Wort führt. Wenn Platon wirklich, wie ich weiter unten zeigen werde, seine Ansichten

[1]) Vgl. H. Bonitz, Platonische Studien, Berlin 1886, 161 Anm. 7.

[2]) Die anderen Ansichten über diese Frage kommen wohl nicht mehr in betracht. Die ausserordentlich reiche Literatur darüber ist verzeichnet von E. Zeller, Philos. der Griech. II 1[4] 252 ff., und O. Apelt in seiner Ausgabe des „Sophistes", Leipzig 1897, 144 f.

[3]) Philos. der Griech. II 1[4] 253 f.; Sitzungsberichte der preuss. Akad. d. Wiss. 1887, 209 f.; Archiv für Gesch. der Philos. X, 1897, 591 f.

[4]) Platons philos. Entwickl. 328.

in etwa geändert hat, so war es nur natürlich, dass er nicht den Sokrates zum Vertreter seiner neuen Anschauungen machte, und dass er die neue Hauptperson mit einer gewissen überlegenen Ironie die alte Lehre kritisieren liess. Das andere Bedenken Zellers macht geltend, dass die Lehre der *εἰδῶν φίλοι* mit der bisherigen platonischen Lehre nicht übereinstimme. Das bedarf der näheren Untersuchung[1]). Platon sagt zunächst von den Ideenfreunden, sie sähen das wahrhafte Sein in *νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη* (246 b). Auch Zeller bezweifelt nicht, dass das mit dem übereinstimmt, was Platon im „Phaedon“ und „Staat“ gelehrt hat. Dagegen würde es auf die Megariker nach allem, was wir von ihnen wissen[2]), nur schwer zu beziehen sein; denn deren Lehre war eleatisch und kannte nur ein Seiendes, aber keine *εἴδη*[3]). Weiter heisst es von den Idealisten, dass sie das, was die Materialisten Sein nennen, als „bewegliches Werden“ (*γένεσιν ἀντ᾽ οὐσίας φερομένην*, 246 c) bezeichnen. Das stimmt zu der Kritik, die Platon im „Theaetet“ an der Lehre der Herakliteer übt. Dort wendet er sich mit scharfen Worten gegen die Herakliteer, die nicht das eigentliche Sein, sondern nur das Werden, das „bewegliche Sein“ (*τὴν φερομένην οὐσίαν*, 179 d), auffassen können. Die Ideenfreunde lehren ferner, dass man durch den Leib mittels der Sinnenwahrnehmung mit dem Werden, durch die Seele mittels des Denkens mit dem wirklichen Sein Gemeinschaft habe (248 a). Diese Lehre, die auf die Megariker nicht passen würde[4]), stimmt dagegen wieder zum „Theaetet“ (184 ff.), wo gezeigt wird, dass die Ideen (das Sein) von der Seele selbst ohne die Vermittlung der Sinne erfasst werden, während die Wahrnehmung der Sinne auf das Werden zielt. Endlich sind die Idealisten der Meinung, dass nur das Werden Teil hat an der Möglichkeit, zu leiden und zu wirken, während dem Sein keine dieser Möglichkeiten zukommt (248 c). Auch das ist durchaus platonisch. Denn schon daraus, dass Platon im „Phaed.“ 78 d die Ideen für unveränderlich und unbeweglich erklärte, folgt ohne weiteres, dass sie nicht wirken können. Gerade die durch ihre Absonderung bedingte Starrheit der Ideen machte es ja im „Parmenides“ unmöglich, ihr Verhältnis zur Sinnenwelt zu erklären. Dass sie nicht leiden können, hat Platon ausdrücklich im „Symposion“ (211 b) erklärt. Mit dieser Lehre Platons stehen nun freilich zwei Aeusserungen in etwa im Widerspruch: die eine im „Staat“ (VI 509 b), wo die Idee des Guten, die freilich über das Sein

[1]) Zu den folgenden Ausführungen vgl. Räder, Platons philos. Entw. 329.

[2]) Und das ist in der Tat recht wenig, denn es darf nicht vergessen werden, dass Zeller seine Darstellung der megarischen Philosophie hauptsächlich auf unserer Sophistesstelle aufbaut. Dieselbe muss aber so lange ausscheiden, bis zweifelsfrei bewiesen ist, dass ihre Deutung auf die Megariker zu Recht besteht.

[3]) N. Hartmann, Platos Logik des Seins 108 Anm. 1. Vgl. ferner Ueberweg, Echtheit platonischer Schriften 277 f.

[4]) Vgl. C. Ritter, Bemerkungen zum Sophistes. Arch. f. Gesch. d. Philos. XI, 1898, 22 f.

erhaben ist [1]), als die Ursache des Daseins der Ideen bezeichnet wird; die andere im „Phaedon" (100 d), wo es heisst, die Dinge verdankten ihre Eigenschaften den Ideen. Hinsichtlich dieser Stelle könnte es zweifelhaft erscheinen, ob hier in der Tat den Ideen ein Wirken zugesprochen wird, oder ob sie nicht vielmehr als blosse Zweckursachen gekennzeichnet seien [2]). Dies ist sicher der Fall an einer früheren Stelle des „Phaedon" (75 a — b); dort sagt Platon, die Dinge verdankten ihre Entwicklung dem Streben nach der Vollkommenheit der Ideen [3]). Ich sehe nun besonders in der obigen Phaedonstelle (100 d) eine Annäherung an eine Auffassung der Ideen, die vielleicht schon länger im Bewusstsein Platons neben der anderen eine gewisse Rolle gespielt haben mag, die aber auch im „Sophistes" nicht bis in ihre letzten Konsequenzen durchgedacht wird: ich meine die Auffassung der Ideen als wirkender Kräfte. Diese Auffassung tritt zu Tage im Zusammenhang mit einer neuen Definition des Seins.

Diese neue Definition setzt das Sein als die Möglichkeit (oder Kraft) zu wirken oder zu leiden [4]). Sie taucht am Schluss der Kritik der Materialisten ziemlich plötzlich auf, ist weder vorbereitet noch wird sie begründet, wird aber gleichwohl von den Materialisten angenommen. Die Idealisten verhalten sich ihr gegenüber zunächst ablehnend. Die Art und Weise nun, wie sie Schritt für Schritt nachgeben, aber doch schliesslich die Definition nur bedingt annehmen, ist sehr bezeichnend; ich will daher kurz den Gedankengang dieses Abschnittes (248 a — 249 d) anführen. Die Ideenfreunde scheiden Werden und Sein und behaupten, mit dem Werden hätten wir Gemeinschaft durch den Körper mittels der Wahrnehmung, mit dem Sein durch die Seele mittels des Denkens. Dieses „Gemeinschafthaben" aber, so hält ihnen nun der Eleate entgegen, ist nichts anderes als eben jenes *πάθημα ἢ ποίημα*. Das wollen jene aber nur hinsichtlich des Werdens zugeben, denn das Sein könne weder wirken noch leiden. Nun müssen sie aber einräumen, dass das Sein erkannt werde. Dass nun aber „Erkennen" eine Tätigkeit ist und „Erkanntwerden" ein Leiden, wollen sie nicht zugeben, denn sonst würden sie sich selbst widersprechen. Wenn aber „Erkennen" eine Tätigkeit ist, so ist „Erkanntwerden" notwendigerweise ein Leiden. Daraus folgt, dass dem Sein, insofern es erkannt wird, die *δύναμις τοῦ πάσχειν* im Sinne obiger Definition zukommt. Diesen Schluss

---

[1]) 509 b: *οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.*

[2]) So meint Apelt Beiträge S. VII.

[3]) 75 a - b: *Ὀρέγεται μὲν πάντα ταῦτα εἶναι οἷον τὸ ἴσον, ἔχει δὲ ἐνδεεστέρως. — Πάντα τὰ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐκείνου τε ὀρέγεται τοῦ ὃ ἔστιν ἴσον, καὶ αὐτοῦ ἐνδεέστερά ἐστιν. — Προθυμεῖται μὲν πάντα τοιαῦτ' εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἔστιν δὲ αὐτοῦ φαυλότερα.*

[4]) 247 d — e: *Λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιανοῦν [τινα] κεκτημένον δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκὸς εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον [ὁρίζειν] τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.*

zieht Platon aber nicht, sondern er folgert gleich weiter, indem er einen neuen Begriff hineinbringt, dass das Sein διὰ τὸ πάσχειν bewegt wird. Das wäre aber unmöglich bei einem Sein, das bisher als ruhend angesehen wurde (ὃ δὴ φαμεν οὐκ ἂν γενέσθαι περὶ τὸ ἠρεμοῦν[1]). Aber, so ruft deshalb der Eleate, sollen wir uns so leicht überzeugen lassen, dass dem wahrhaften Sein Bewegung, Seele, Leben und Denken wirklich nicht zukommen, dass es weder lebt noch denkt, sondern hehr und heilig, ohne Verstand und unbewegt dastehe? Und nun wird weiter argumentiert, dass das Sein, wenn es Verstand habe[2]), auch Leben haben müsse, wenn Leben, auch Seele, wenn Seele, auch Bewegung, und dass somit auch umgekehrt die Bewegung ist. Wie nun aber ohne Bewegung keine Erkenntnis möglich ist, so auch umgekehrt nicht, wenn alles nur Bewegung ist, was ja schon der „Theaetet" klargelegt hatte. Es ergibt sich also, dass das Seiende sowohl bewegt als auch unbewegt ist.

Was nun zunächst den Ursprung der neuen Definition angeht, so herrschen darüber verschiedene Meinungen. Ausser Platon hat man sie hauptsächlich dem Antisthenes[3]) oder Hippokrates[4]) zugeschrieben. Da es mich zu weit führen würde, will ich auf diese Frage nicht näher eingehen; wichtiger ist, zu untersuchen, welche Bedeutung dieser Definition zukommt. Wenn ich sie nun auch nicht mit Apelt[5]) für einen blossen dialektischen Kunstgriff halte, so kann ich andererseits auch nicht in ihr den Angelpunkt des ganzen Dialogs sehen. Wenn z. B. Horn[6]) meint, die Definition bilde den Abschluss der Auseinandersetzung Platons mit früheren Philosophenschulen über das Wesen des Seienden, so lässt sich aus dieser ganzen Auseinandersetzung nur folgern, dass Platon zu einem mittleren Standpunkt zwischen Eleaten und Herakliteern kommen, d. h. sowohl Ruhe als Bewegung als seiend annehmen musste. Aus der ganzen Auseinandersetzung zu folgern, dass das Sein die Möglichkeit, zu wirken oder zu leiden, sei, ist ganz unmöglich. Diese Definition wird vielmehr ganz unvermittelt eingeführt. Jedenfalls werden mit der neuen Definition die Erörterungen über das Sein nicht abgeschlossen, sondern sie werden weiter fortgesetzt, und zu Beginn der neuen Erörterungen wird betont, dass man jetzt erst recht die Schwierigkeit einer Untersuchung über das Seiende erfahren würde (249 d). Immerhin lässt sich nicht leugnen, dass Platon sich hier auf einen ganz neuen Standpunkt stellt, indem er dem Sein Bewegung,

---

[1]) Nebenbei will ich bemerken, dass Hartmann (Platos Logik des Seins 111) hier ἠρεμεῖν und ἐρημοῦν verwechselt, wie die Zusammenstellung von χωρίς und ἠρεμοῦν zeigt.

[2]) Platon scheint also zu glauben, dass man ihm diese Eigenschaft am wenigsten absprechen könne.

[3]) F. Dümmler, Antisthenica, Halle 1882, 527.

[4]) Apelt, Beiträge 86.

[5]) Beiträge 72 ff.

[6]) Platonstudien, N. F., 320 ff.

Leben, Seele und Denken zuschreibt[1]). Dass dem wahrhaften Sein diese Eigenschaften zukommen, wird mit einer gewissen Feierlichkeit versichert, die wohl die mangelnde Begründung ersetzen soll. In welchem Lichte erscheinen nun von diesem neuen Standpunkt aus betrachtet die Bedenken, die im „Parmenides" gegen die Ideenlehre erhoben wurden? Man hätte doch erwarten sollen, dass Platon mit Hülfe der neuen Auffassung der Idee als *δύναμις*, das noch immer ungeklärte Verhältnis zwischen Ideen und Einzeldingen aufgehellt hätte. Aber gerade das Gegenteil ist der Fall: während im „Parmenides" gegen die Erkennbarkeit der Ideen berechtigte Bedenken erhoben wurden, wird dieselbe hier als etwas Sicheres vorausgesetzt, und erst auf Grund dieser Voraussetzung wird es möglich, die Ideenfreunde zu einer wenn auch nur bedingten Annahme der Definition gewissermassen zu zwingen. Und in dem folgenden Abschnitt des „Sophistes" könnte man höchstens von einer Wirkung der Ideen unter einander gehandelt finden, von einer Wirkung der Ideen auf die Sinnendinge ist gar nicht die Rede[2]). Nun ist es ja klar, dass eine solche Erörterung sich schwer in den Rahmen des Dialogs hätte einfügen lassen, es ist aber fraglich, ob Platon sich überhaupt klar darüber geworden ist, wie bei der neuen Auffassung das Verhältnis der Ideen zur sinnlichen Welt sich im einzelnen gestalten würde. Jedenfalls würde die konsequente Durchführung dieser Auffassung ihn zu Anschauungen geführt haben, die mit den Grundlagen seiner Ideenlehre, wie er sie bislang dargestellt hatte, unvereinbar gewesen wären. Liegt vielleicht eine Andeutung dieses Sachverhalts in den Worten, die unmittelbar an die Aufstellung der neuen Definition geknüpft werden (247 e): *ἴσως γὰρ ἂν εἰς ὕστερον ἡμῖν τε καὶ τούτοις ἕτερον ἂν φανείη?* Jedenfalls wissen die späteren Dialoge nichts mehr von der neuen Auffassung der Ideenlehre. Im „Timaeus" sind die Ideen wieder die unveränderlichen Urbilder, und als das bewegende Prinzip erscheint der Weltbildner. Auch im „Philebos", wo die im „Parmenides" erhobenen Bedenken, zu deren Beseitigung die neue Auffassung der Ideen geboren schien, zum Teil von neuem vorgebracht werden, ist von einer Auffassung der Ideen als wirkender Kräfte nicht mehr die Rede. Das alles zeigt uns, dass wir die Belebung der Ideen, wie wir sie hier im „Sophistes" finden, nur als einen Versuch auffassen dürfen, den Platon selbst sehr bald wieder aufgegeben hat. Das lehrt uns auch das Verhalten des Aristoteles,

---

[1]) Dieser neue Standpunkt wird vielleicht in etwa vorbereitet durch *Parm.* 156 a—b, wo gezeigt wird, dass die Einheit sowohl entstehen als vergehen kann. Indessen ist wohl zu beachten, dass an dieser Stelle zunächst immer vom eleatischen Eins die Rede ist.

[2]) Hartmann (Platos Logik des Seins 135 f.) behauptet, durch die *κοινωνία τῶν γενῶν* sei die Frage nach dem Verhältnis von Ideen und Dingen gelöst. „Indem die reinen Grundbestimmungen zu einander treten, sich mischen, erzeugen sie den konkreten Gegenstand". Davon ist meines Erachtens im „Sophistes" nicht die mindeste Spur zu finden.

der unseren Dialog gekannt und auf ihn angespielt hat [1]), aber von einer Belebung der Ideen nichts weiss, vielmehr stets [2]) der Ideenlehre den Vorwurf macht, dass ihr das bewegende Prinzip fehle.

Der Versuch einer Belebung der Ideen bildet aber, wie schon oben erwähnt, nicht den Angelpunkt des ganzen Dialogs, sondern dieser ist zu suchen in der Erörterung über die *κοινωνία τῶν γενῶν* und das Nichtseiende. Als letztes Resultat der Untersuchung hatten wir oben erwähnt, dass das Seiende sowohl bewegt als auch unbewegt ist. Es ist aber weder mit der Bewegung noch mit der Ruhe identisch. Da erhebt sich denn die Frage, wie es überhaupt möglich ist, einem Subjekt ein von ihm verschiedenes Prädikat beizulegen, was ja Antisthenes u. a. für unmöglich hielten. Es wird nun gezeigt, dass wie von den Buchstaben manche zusammenpassen, manche nicht, so auch bei den Begriffen die einen sich mit einander verbinden lassen, andere dagegen nicht. Wie bei den Buchstaben die Grammatik, so ist bei den Begriffen die Dialektik diejenige Wissenschaft, die über die verschiedenen Möglichkeiten der Verbindung Aufschluss gibt. Sie ist die Wissenschaft des echten Philosophen. Da es nun unmöglich ist, die Gemeinschaft aller Begriffe zu untersuchen, werden einige Hauptbegriffe ausgewählt, und als solche hatten sich oben ergeben: Sein, Stillstand, Bewegung. Da jeder dieser Begriffe mit sich selbst identisch und von jedem der andern verschieden ist, so erhalten wir noch zwei weitere Hauptbegriffe: Identität und Verschiedenheit. Der Begriff der Bewegung wird nun beispielsweise in seinen Beziehungen zu den anderen Begriffen besprochen. Bewegung ist verschieden von allen anderen Begriffen, also auch vom Sein, mithin ist sie nichtseiend; dasselbe gilt auch von den anderen Begriffen. Da sie aber andererseits alle teilhaben am Sein, sind sie auch wiederum seiend. Das Seiende selbst ist nun auch verschieden von allen anderen Begriffen, es ist also so vielfach nichtseiend, als es von ihm verschiedene Begriffe gibt. Das Seiende ist also in gewissem Sinne nichtseiend. Dabei ist zu beachten, dass unter diesem Nichtseienden nicht der konträre, sondern der kontradiktorische Gegensatz des Seienden zu verstehen ist [3]). Das Wesen der Verschiedenheit zerfällt nun in viele Teile, und einen dieser Teile hat das Schöne zum Gegensatz, nämlich das Nichtschöne. Dieses Nichtschöne kommt dadurch zum Sein, dass es von einer Gattung des Seienden ausgesondert und andererseits einem Seienden entgegengesetzt wird, es ist also der Gegensatz eines Seienden zu einem Seienden, das Nichtschöne ist also in nicht geringerem Grade seiend als das Schöne. Was vom Nichtschönen gilt, hat auch für alle anderen Teile der Verschiedenheit Geltung. Es ist also der dem Seienden entgegengesetzte Teil der Verschieden-

[1]) z. B. ***Metaph.*** A 9, 991 b, 3 ff.
[2]) z. B. ***Metaph.*** N 2. 1089 a, 1 ff.
[3]) 257 b: *ὁπόταν τὸ μὴ ὂν λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἕτερον μόνον.*

heit nicht minder seiend als das Seiende selbst. Dies ist nun aber das Nichtseiende; also ist auch das Nichtseiende seiend. Damit ist das 241d gesteckte Ziel erreicht, nämlich zu beweisen, dass das Seiende in gewisser Beziehung nicht sei und das Nichtseiende in gewisser Beziehung sei. Es gilt nun noch das Ergebnis zu verwerten, um die Möglichkeit der falschen Aussage zu erweisen. Zu diesem Zwecke werden zwei Klassen von Wörtern unterschieden, Gegenstandswörter (substantiva, *ὀνόματα*) und Aussagewörter (verba, *ῥήματα*). Nur durch die Verbindung beider entsteht die Aussage oder der Satz (*λόγος*). Jeder Satz muss sich auf ein Objekt beziehen und eine bestimmte Qualität haben. Das wird an zwei Beispielen klargemacht, von denen das eine ein wahres, das andere ein falsches Urteil enthält. Der letztere Satz gibt Nichtseiendes für seiend aus; folglich ist also eine falsche Aussage diejenige, die Nichtseiendes für seiend ausgibt. Diese Definition wird vom *λόγος* auf die drei Begriffe *διάνοια δόξα φαντασία* übertragen, die in inniger Beziehung zum *λόγος* stehen. Damit ist ein Standpunkt gewonnen, von dem aus sich das Wesen des Sophisten in einer endgültigen Definition bestimmen lässt.

Dieser Gedankengang Platons weist eine Reihe von Unstimmigkeiten auf. Dieselben sind zunächt und vor allem begründet in der Mehrdeutigkeit des Wörtchens „sein". Dasselbe bezeichnet sowohl das Dasein als auch das Sosein. Die erste Bedeutung spielt in das metaphysische Gebiet hinüber, die letztere ist rein logischer Natur. Zwischen diesen beiden Bedeutungen hat Platon nicht scharf geschieden. Demgemäss entspricht das Nichtsein, das zum Gattungsbegriff des *ἕτερον* gehört, der logischen Bedeutung des Seins, dem Sosein. In der Auseinandersetzung mit den übrigen philosophischen Systemen steht noch die erste Bedeutung des Seins im Vordergrund, in dem Abschnitt über die *κοινωνία τῶν γενῶν* werden beide Bedeutungen durcheinandergeworfen. Auf ein charakteristisches Beispiel dafür macht Apelt [1]) aufmerksam. Nachdem das Sein des Nichtseienden im Sinne des *ἕτερον* erwiesen ist (258b), wird unmittelbar daraus die Unrichtigkeit des parmenideischen Verses gefolgert, der von dem Nichtseienden im absoluten Sinne handelt (258d). Man möchte freilich glauben, dass Platon der Wahrheit nahe gekommen sei, wenn 255c-d geschlossen wird, *ὄν* und *ἕτερον* könnten nicht identisch sein, weil das *ὄν* bald absolut, bald relativ sei, während das *ἕτερον* stets relativ sei. Aber jedenfalls hat Platon nicht genau zwischen den beiden Bedeutungen unterschieden [2]). Aehnlich liegt, wie schon gesagt, die Sache beim *μὴ ὄν*. Platon kennt zwar in der Theorie den Unterschied zwischen konträrem und kontradiktorischem

[1]) O. Apelt, Platons Sophistes in geschichtlicher Beleuchtung, Rhein. Mus., N. F., 50, 1895, 429.

[2]) Dies ist Horn bei seinen Ausführungen Platonstudien N. F. 331 f. entgangen.

Gegensatz [1]); das hebt er ausdrücklich zweimal hervor, 257 b und besonders 258 e, wo er sich ausdrücklich dagegen verwahrt, dass man behaupte, er habe das Nichtseiende als den konträren Gegensatz des Seienden dargestellt; von diesem will er überhaupt nicht untersuchen, ob er sei oder nicht, ob er denkbar oder ganz und gar undenkbar sei [2]). Aber in der Praxis macht ihm dieser Unterschied doch noch Schwierigkeiten. Das zeigt sich besonders in folgender Tatsache [3]): Platon hatte das Sein des Nichtseienden erwiesen, um damit die Möglichkeit falscher Aussage darzutun. Bei den praktischen Beispielen aber (Theaetet sitzt, Theaetet fliegt) verweist er zwecks Entscheidung darüber, ob diese Urteile richtig oder falsch sind, an die Anschauung. Hinterher sucht er dann diese Entscheidung mit dem obigen Ergebnis der Untersuchung (dass das Nichtseiende sei) zu vereinigen. Er behauptet (263 c-d) von dem zweiten Satz (Theaetet fliegt), er gebe Nichtseiendes (d. h. vom Sein Verschiedenes) für seiend aus. Und doch hatte er vorher erklärt, die falsche Vorstellung bestehe darin, dass sie das dem Sein Entgegengesetzte vorstelle [4]). Mit der Mehrdeutigkeit des Wortes „sein“ hängt endlich noch ein anderer Umstand zusammen, auf den besonders Apelt [5]) hingewiesen hat, der Umstand, dass Platon zwischen Vergleichungsformeln und wirklichen Urteilen nicht unterscheidet. So ist z. B. der Satz „*κίνησις* ist nicht *ἕτερον*“ blosse Vergleichungsformel, die besagt, dass die Begriffe *κίνησις* und *ἕτερον* nicht identisch sind. Und so ist es mit den meisten verneinenden Sätzen bei Platon, während seine bejahenden Sätze durchweg wirkliche Urteile sind.

Aber trotz dieser Ungenauigkeiten bedeutet doch die Lehre Platons von der Gemeinschaft der Begriffe einen grossen Fortschritt. Es wird hier zum ersten Male der Versuch der Aufstellung einer Kategorientafel gemacht. Dieselbe ist allerdings keine endgültige, denn schon im „Philebos“ finden wir vier andere Kategorien, das Unbegrenzte, Begrenzung, Mischung und Ursache. Und die Kategorien des Aristoteles haben bekanntlich mit den platonischen nichts gemein. In welchem Verhältnis stehen nun diese Hauptbegriffe (*μέγιστα εἴδη* 254 c) zu den Ideen? Raeder [6]) meint, sie hätten „im Bewusstsein Platons denselben bedeutsamen Platz erhalten, den vorher die Ideen einnahmen. Es bleibt jedoch der Unterschied, dass die neuen Grundbegriffe nicht wie vorher die Ideen als für sich (*αὐτὰ καθ' αὑτά*) stehend betrachtet werden, wodurch es ja, wie uns der »Parmenides«

---

[1]) Im „Protagoras“ 331 a kennt Platon diesen Unterschied noch nicht.

[2]) *Μὴ τοίνυν ἡμᾶς εἴπῃ τις ὅτι τοὐναντίον τοῦ ὄντος τὸ μὴ ὂν ἀποφαινόμενοι τολμῶμεν λέγειν ὡς ἔστιν. ἡμεῖς γὰρ περὶ μὲν ἐναντίου τινὸς αὐτῷ χαίρειν πάλαι λέγομεν, εἴτ' ἔστιν εἴτε μή, λόγον ἔχον ἢ καὶ παντάπασιν ἄλογον.*

[3]) Vgl. dazu Bonitz, Platonische Studien 208 f., Apelt, Rhein. Mus., N. F., 50, 431 ff. und Raeder, Platons philos. Entw. 333.

[4]) 240 d: *ψευδὴς δ' αὖ δόξα ἔσται τἀναντία τοῖς οὖσι δοξάζουσα.*

[5]) Rhein. Mus., N. F., 50, 421.

[6]) Vgl. Raeder, Platons philos. Entw. 332.

gelehrt hat, unmöglich gewesen wäre, zu erklären, wie die Dinge an ihnen teilhaben können". Darauf ist zu erwidern, dass diese letztere Frage hier überhaupt nicht erwähnt wird und daher völlig ausscheiden muss. Wenn die Untersuchung auch zum Teil einen vorwiegend logischen Charakter trägt, so sind doch für Platon Logik und Metaphysik so eng verbunden, mit andern Worten Begriff und Idee so unzertrennlich, dass wir die *μέγιστα εἴδη* als Ideen ansprechen müssen. Dafür fehlt es auch nicht an deutlichen Anzeichen; hinsichtlich dieser darf ich wohl auf Bonitz[1]) verweisen. Diese Ansicht wird aber auch noch von anderer Seite bestätigt. Nachdem Platon schon im „Phaedon" (103 c ff.) die Lehre von der *κοινωνία* gestreift hat, finden wir im „Theaetet" (185 c) zum Teil schon die hier aufgestellten Kategorien. Es sind dort genannt: Sein und Nichtsein, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Identität und Verschiedenheit. Da von diesen behauptet wird, dass sie als das wahre Wesen der Dinge von der Seele unmittelbar erfasst würden, findet obige Ansicht auch hierdurch ihre Bestätigung.

Ich will mich nun noch kurz mit der Erklärung auseinandersetzen, die Hartmann[2]) dem Abschnitt über die *κοινωνία τῶν γενῶν* gegeben hat. Er hat das ganze Problem der *κοινωνία* auf das *ἕτερον* zurückgeführt. Davon, dass das auch bei Platon der Fall ist, habe ich mich nicht überzeugen können. Er hat, wie er selbst zugibt, zur Durchführung dieses Gedankens bisweilen über das bei Platon unmittelbar Gegebene hinausgehen müssen. Ein Beispiel dafür habe ich schon oben erwähnt. Auch hat er seine Auffassung zum Teil durch eine solche Erklärung der Worte Platons gewonnen, die ich nicht für richtig halte. Ich will dafür als Beispiel die Stelle 258 a – b anführen. Gegenüber der Erklärung, die Hartmann dieser Stelle (133 f.) gibt, erscheint mir die einzig richtige Auffassung die Apelts[3]), die durch die von Apelt angezogenen Worte 258 e geradezu gefordert wird.

Werfen wir nun noch einen Rückblick auf die beiden Dialoge „Parmenides" und „Sophistes", so ergibt sich, dass beide bedeutsame Glieder der Auseinandersetzung Platons mit der eleatischen Lehre sind. Diese lautete, auf die kürzeste Formel gebracht: Nur das Eine ist seiend. Demgegenüber zeigt Platon im „Parmenides", dass neben der Einheit des Seienden sich die Vielheit der Erscheinungen einstellt, im „Sophistes", dass mit dem Seienden das Nichtseiende untrennbar verbunden ist. Damit ist der Eleatismus endgültig überwunden, aber auch der frühere Standpunkt Platons einer Revision unterzogen. Die Ideenlehre ist damit nicht aufgegeben, wenn sich auch freilich nicht leugnen lässt, dass sie in den letzten Dialogen Platons immer mehr zurücktritt. Ein Ausblick auf

[1]) Platonische Studien 193 f.
[2]) Platos Logik des Seins 117 ff.
[3]) Ausgabe des „Sophistes" 180.

einige dieser späteren Dialoge mag diese Untersuchung beschliessen. Ich greife dabei nochmals auf die Einwände zurück, die im „Parmenides“ gegen die Ideenlehre vorgebracht wurden. Wir sahen, dass das schwierige Problem der Beziehungen zwischen Ideen und Sinnenwelt im „Sophistes“ trotz des Versuches einer Belebung der Ideen nicht gelöst wurde. Aber ich wies schon oben darauf hin, dass die nämliche Schwierigkeit im „Philebos“ nochmals erwähnt wird, ohne dass eine Lösung gegeben wird; es wird nur auf die Dialektik als Mittel zur Lösung hingewiesen („Phileb.“ 15 b ff.) [1]). Aber nicht die Dialektik hat uns die Lösung gebracht, sondern die mythische Darstellung des „Timaeus“. Dort (31 a—b) stehen die Ideenwelt und die Sinnenwelt einander gegenüber, jede für sich eine Einheit, die in eine Vielheit von Einzelheiten zerfällt [2]). Als Vermittlerin zwischen diesen beiden Welten steht die Seele, die als das sich selbst Bewegende, die *ἀρχὴ κινήσεως*, der Grund der Bewegung und des Lebens der Körperwelt ist.

[1]) Schneider (Die platonische Metaphysik 51 f.) hat den Versuch gemacht, die unklare Stelle ***Phileb.*** 15 b: *εἶτα πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἑκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην ὁμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην* dahin zu deuten, dass darin die schon im „Parmenides“ erwähnte Aporie hinsichtlich der Erkennbarkeit der Ideen enthalten sei. Diese Deutung erscheint mir jedoch zum mindesten sehr zweifelhaft. Aber andererseits geht aus dem „Philebos“ doch hervor, dass Platon die Erkenntnis der Ideen durch *ἀνάμνησις* aufgegeben hat und in der Mathematik das Mittel sieht, um zur Kenntnis der Ideen zu gelangen (vgl. darüber Raeder, Platons philos. Entw. 373).

[2]) Vgl. Raeder 382 f.

Zu dem Gottesbeweise des heil. Thomas aus den Stufen der Vollkommenheit.

Eine Erwiderung.

Von Dr. E. Rolfes in Cöln-Lindenthal.

Pater Heinrich Kirfel C. Ss. R., Professor am Kollegium des heiligen Alphonsus in Rom, hat im 4. Heft des 26. Bandes des Jahrbuchs für Philosophie von Commer S. 454—488 eine Abhandlung über den Gottesbeweis aus den Seinsstufen veröffentlicht, in der er sich bemüht, einmal die Unzulänglichkeit der bisherigen Erklärungen dieses Beweises, wie er bei St. Thomas gelesen wird, zu zeigen und dann seinerseits die dem Argumente bei Thomas anhaftende Dunkelheit wenigstens einigermassen zu beseitigen. Förmlich eine neue Erklärung aufzustellen, bezeichnet er in den einleitenden Sätzen seiner Untersuchung nicht als seine Absicht. In dieser berücksichtigt er nun nicht zuletzt meine Exegese in der Schrift: Die Gottesbeweise bei Thomas v. A. und Aristoteles, S. 204 ff., und gibt ihr im wesentlichen ein zweifaches Versehen schuld; erstens, dass sie die höchste Stufe des Seins, von der den niederen Stufen die Vollkommenheit zufliesse, als absolut statt als relativ höchste Stufe fasse, zweitens, dass sie den fraglichen Beweis auf Plato statt auf Aristoteles und die unmittelbaren scholastischen Vorgänger des heil. Thomas zurückführe. Es dürfte die Freunde und vielleicht auch die Gegner der aristotelisch-scholastischen Philosophie interessieren, zu vernehmen, was ich auf die Kritik P. Kirfels zu erwidern habe, und ich hoffe, durch diese Erwiderung auch ein kleines zur weiteren Aufhellung des schwierigen Argumentes beizusteuern.

I.

1. Ich will die Auseinandersetzung mit der Offensive, wenn ich so sagen soll, beginnen, indem ich die Interpretation Kirfels zu widerlegen suche, und dann erst mich zur thetischen Behandlung der Sache wenden. Betrachten wir zunächst das Argument aus der höchsten Stufe der Wahrheit und des Seins, wie es in der sogenannten *Summa contra gentiles* steht. „Potest etiam et alia ratio (ad probandum Deum esse) colligi ex verbis Aristotelis, in secundo libro metaphysicorum, c. I, sub fine. Ostendit enim ibi quod ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia. In quarto etiam c. IV, ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus

duorum falsorum unum altero esse magis falsum; unde oportet ut alterum sit etiam altero verius. Hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius esse aliquid quod est maxime ens; et hoc dicimus Deum" (I, XIII).

In diesem Text wird das Dasein Gottes als des am meisten Seienden durch folgenden Syllogismus, so scheint es wenigstens, bewiesen:

Obersatz: was am meisten wahr ist, ist auch am meisten seiend;

Untersatz: es gibt ein am meisten Wahres;

Schlusssatz: also gibt es ein am meisten Seiendes.

Schon dieser Syllogismus führt, wenn wir mit Kirfel das Am-meisten oder das Meist im relativen Sinne nehmen, in unlösbare Schwierigkeiten, mögen wir das Meist in den Vordersätzen oder im Schlusssatz betrachten. Denn bei dieser Voraussetzung lässt sich erstens fragen, was der Mittelbegriff des Meist-wahren überhaupt will. Er dient zu nichts, als die Einsicht, die der Schlusssatz ausspricht, aufzuhalten. Der Schlusssatz bedeutete: Es gibt unter den verschiedenen Graden des Seins, die uns in den Dingen begegnen, einen höchsten. P. Kirfel meint freilich S. 473, der Schritt, der zu diesem Schlusssatze führe, sei der schwierigste des ganzen Beweisverfahrens beim heil. Thomas. Das kann aber bei seiner Voraussetzung gar nicht sein; denn da ist die Behauptung des Schlusssatzes ja selbstverständlich und kann nur indirekt daraus bewiesen werden, dass sonst alle empirischen Grade einen anderen, höheren über sich hätten, obschon es ausser allen keinen gibt. Wer sollte also der höhere Grad sein, der über allen und jeden Gliedern der ganzen Reihe stände? Oder wird vielleicht der Gedanke, dass es verschiedene Stufen des Seins und der Vollkommenheit gibt, dadurch verständlicher und anschaulicher gemacht, dass man von verschiedenen Graden der Wahrheit redet? Gewiss nicht. Dass ein Ding besser und vollkommener ist als das andere, leuchtet ohne weiteres ein, nicht aber, dass eins wahrer ist als das andere. Man sucht aber nicht das Klarere durch ein minder Klares anschaulich zu machen. Das ist also der eine Fehler des Beweisverfahrens: Der einfache Satz, dass es unter Vollkommenheiten verschiedenen Grades eine relativ höchste geben muss, wird in unangemessener Weise begründet.

Ein zweiter Fehler liegt aber im Schlusssatze selbst: das Meistseiende wird darin in dem Sinne erschlossen, als wäre es identisch mit dem höchsten Wesen. Und doch ist offenbar in Ansehung der Vordersätze nicht der mindeste Grund vorhanden, das Meistseiende anders als endlich, anders als die anderen Seinsstufen zu denken. Es braucht die vorausgehende Seinsstufe nur so zu überragen, wie diese ihre Vorgängerin. So kann ich etwa auch aus der Tatsache, dass es Körper von verschiedener Schwere oder spezifischem Gewicht gibt, wissen, dass es einen schwersten Körper gibt. Das hiesse aber in keiner Weise, dass seine Schwere die absolut grösste wäre, über die hinaus keine grössere gedacht werden könnte.

Es zeigt sich also, dass das Argument aus den Seinsstufen in der philosophischen Summe, wenn man das Meist relativ versteht, unbefriedigt lässt: es beweist nicht das, was es beweisen soll, und schlägt zur Begründung dessen, was es wirklich begründet, einen Umweg ein.

2. Sehen wir nun auch gleich, wie es bei dieser Voraussetzung mit dem Beweis in der Theologischen Summe bestellt ist!

Wir wollen auch hier der Uebersichtlichkeit und der Bequemlichkeit der Leser wegen zuerst den lateinischen Text hersetzen: „Quarta via (qua probatur Deum esse) sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile; et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est: sicut magis calidum est quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum; et per consequens maxime ens. Nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II *Metaphys.*, text 4. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur, text. eod. Ergo est aliquid quod est causa esse et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis in rebus omnibus, et hoc dicimus Deum" (I, qu. II, art. III).

Was bei der Vergleichung der Fassung des Beweises in den beiden Summen wohl am meisten auffällt, ist der Umstand, dass der Syllogismus in der kleinen Summa hier in der grossen um einen Syllogismus vermehrt wird. Dort wurde von dem Meistseienden gleich auf Gott geschlossen, hier wird von dem Meistseienden auf die Ursache alles Seins und erst von dieser auf Gott geschlossen. Nach P. Kirfels Vermutung hätte der Aquinate diese Erweiterung des Beweises darum vorgenommen, weil ihm der Begriff des Meistseienden nachträglich zu unbestimmt erschienen wäre, um ohne Umstände mit dem Begriffe Gottes gleichgesetzt werden zu können. „Es ist", schreibt er S. 169, „nicht ohne weiteres klar, dass dem so (relativ) verstandenen Meistseienden auch wirklich göttliche Eigenschaften zukommen, im Gegenteil, es könnte sogar die Versuchung nahe liegen, das tatsächlich existierende Meistseiende mit dem erfahrungmässig bekannten höchsten Seinsgrade, also mit der menschlichen Natur, zu verwechseln und infolgedessen die Göttlichkeit des Meistseienden zu bestreiten. Um diesem Einwande vorzubeugen, musste es als geraten erscheinen, durch die Einführung des Mittelbegriffes der Allursache die Identität des Meistseienden mit Gott aufzuzeigen".

Dieser Deutungsversuch erscheint nicht besonders glücklich. Es ist nicht glaublich, dass St. Thomas für einen Gottesbeweis nach einer so bedenklichen Vermittlung gegriffen haben sollte, wie sie der Begriff des relativ Meistseienden darstellte. Man ist nicht bloss versucht, ein solches für endlich zu nehmen, man ist dazu in gewissem Sinne genötigt, da, wie

wir vorhin gezeigt haben, kein Grund vorliegt, ein mehreres in den gedachten Begriff hineinzulegen, und als Ertrag eines Beweises immer nur so viel gelten kann, als er wirklich beweist. Wir möchten deshalb eher in diesem Erklärungsversuch des P. Kirfel ein stillschweigendes Eingeständnis erblicken, dass seine Auffassung des Meistseienden nicht gut ist. Wenn das Meistseiende nicht das absolut Meistseiende ist, so ist es nicht Gott, und St. Thomas hätte in der Philosophischen Summe seine Leser getäuscht, wenn er es mit Gott gleichgesetzt hätte. Dieses sein Meistseiendes aber, das er auf grund der empirischen aufsteigenden Stufenreihe der Dinge erschliesst, braucht im Zusammenhang der Kirfelschen Auslegung nie und nimmer ein anderes zu sein als jenes, das die Vollkommenheit seines Vorgängers auf der Seinsstufe in derselben Weise, also in endlichem Abstande überholt, wie dieser Vorgänger die Vollkommenheit der Stufe vor ihm. Der wahre Grund für die Erweiterung des Beweises in der Theol. Summe wird darum ein anderer sein, und es kann auch nicht schwer fallen, hierüber sich eine annehmbare Meinung zu bilden. Der heil. Thomas wollte etwa von vornherein, wo er die Wege der natürlichen Gotteserkenntnis beschreibt, den Nachweis liefern, dass Gott von der Vernunft auch als Schöpfer gefunden werden kann. Erst die Schöpfung spricht das Verhältnis Gottes zur Welt und zum Menschen rein und vollkommen aus, sie erst gibt der Religion die ausreichende wissenschaftliche Grundlage und hält jeden Pantheismus, welche Gestalt er auch haben möge, fern. Nun aber führt die Wahrheit, dass alles Sein ohne Ausnahme von Gott ist, eine Wahrheit, die uns eben der vierte Gottesbeweis erschliesst, unmittelbar auf die Schöpfung. Denn so muss auch die Materie von ihm sein, und so erhellt denn, dass die Dinge von Gott nicht aus einem schon vorhandenen Stoff, sondern aus nichts hervorgebracht sind.

3. Doch ich höre unseren Kritiker Einspruch erheben. Zunächst, wird er sagen, steht es freilich dahin, ob das erwiesene Meist absolut ist. Aber es lässt sich eben zeigen, und es wird in der Theol. Summe gezeigt, dass es die Ursache alles Minderderartigen und somit Gott ist. Demnach ist also der Beweis in der Phil. Summe doch ein wirklicher Gottesbeweis, wenn auch einer weiteren Ausführung bedürftig, und ebenso ist das Meist, nach dem wir immer fragen, wirklich absolut, aber als solches erst nachträglich erkennbar.

Aber diese Einrede kann nur gelten, wenn das Meist, auch abgesehen davon, ob es absolut oder relativ ist, sich wirklich als die Ursache jedes Minder derselben Gattung behaupten lässt, mit anderen Worten, wenn der zweite Syllogismus der Theol. Summe auch auf gegnerischem Standpunkte gültig ist.

Hierüber spricht sich der Kritiker, wenn ich nichts übersehen habe, nur an der Stelle aus, wo er sich um den Nachweis bemüht, dass die beiden Sätze: Die Ursache aller gleichartigen Dinge ist meistderartig und:

Das Meistderartige ist die Ursache aller derartigen Dinge, sich umkehren lassen. „Man braucht sich", so lässt er sich dort vernehmen, „zu diesem Zwecke (zur Rechtfertigung der Urteilskonversion) nur an das goldene Prinzip der Thomas-Auslegung zu halten: Formalissime loquitur S. Thomas, und die Begriffe des Minderseienden und des Meistseienden formell zu fassen. Das Minderseiende kann, insofern es ein bestimmtes Individuum ist, eine Ursache haben, die auf derselben Seinsstufe steht; aber diese Seinsstufe selbst, das Minderseiende als solches, kann nur verursacht werden durch ein Mehrseiendes und in letzter Linie durch ein Meistseiendes, sonst wäre es entweder unverursacht, und dagegen spricht seine Unvollkommenheit und Beschränktheit als Minderseiendes, oder es wäre von sich selbst verursacht, und dann müsste es seiner eigenen Existenz vorangehen, oder es wäre von einem noch tiefer stehenden Sein verursacht, und das widerstreitet der Forderung einer genügenden und proportionierten Ursache. Umgekehrt kann das Meistseiende, wenn es nur als relatives Meist gefasst wird, in mehreren Individuen verwirklicht gedacht werden, so lange der Beweis seiner Einzigkeit nicht erbracht ist; aber wenn auch in diesem Falle nicht alles Minderseiende von einem und demselben Individuum verursacht gedacht werden müsste, so wird doch notwendig alles von jenem höchsten Sein als solchem verursacht. Man kann also ruhig sagen, dass einerseits die Ursache aller gleichartigen Dinge am meisten derartig ist, und dass anderseits das Meistderartige als solches Ursache alles Minderderartigen als solchen ist" (462 f.).

Was ist hierauf zu erwidern? Wir möchten, wenn es nicht etwa verletzend lautet, sagen, dass das so sorgfältig formulierte Fazit: das Meistderartige als solches ist Ursache alles Minderderartigen als solchen, nur Worte bringt. Was ist denn das Meistderartige als solches? Soll es abstrakt verstanden werden, als grösste Wärme z. B. oder als grösste Schwere? Aber ein solches Abstraktum existiert nicht. Die Wärme existiert nur am Warmen, die Schwere am Schweren. Oder soll es formell verstanden werden, so dass z. B. die Ursache des Warmen immer ein Warmes oder Wärmeres wäre? Aber das ist nicht nötig. Die Vollkommenheit der Wirkung braucht nicht formell in der Ursache zu sein, sie braucht nur virtuell in ihr zu sein. Können z. B. nicht zwei gemischte Elemente einen Körper mit ganz neuen Eigenschaften bilden? Wasserstoff und Sauerstoff sind Gase, in bestimmter Mischung aber Wasser. Umgekehrt ist das Schwerste nicht Ursache alles minder Schweren, etwa das Blei, um vulgär zu reden, Ursache aller Schwere. Oder soll endlich das Meistderartige unterschiedslos verstanden werden, d. h. unangesehen, ob es die betreffende Eigenschaft selbst hat oder nur in anderen hervorbringen kann? Dann würde der Ausdruck gewiss eigentümlich gebraucht werden, wichtiger aber ist, dass eine Erschleichung vorläge. Wer sagt: das Meistderartige ist Ursache alles Minderderartigen, setzt stillschweigend oder ausdrücklich voraus, dass nichts

Unvollkommenes und Beschränktes aus sich oder unverursacht sein kann, und doch ist gerade dieses der Satz, der zu beweisen wäre.

Diese kurzen Erwägungen möchten hinreichend dartun, dass das relativ Meistderartige als Ursache des Minderderartigen von dem Kritiker nicht erwiesen ist und wohl auch nicht erwiesen werden kann. Das war es aber ihm zufolge, was der neue Syllogismus, der über die Phil. Summe hinausgeht, erhärten sollte, und so scheiden wir denn auch von seiner Auslegung der Theol. Summe mit dem Eindruck, dass sie nicht befriedigt.

II.

1. Suchen wir nun unsererseits den Sinn des Argumentes aus den Stufen der Vollkommenheit zu bestimmen. Nehmen wir wieder zuerst den Beweis in der Philosophischen Summe vor. Hier muss vor allem der Sinn des maxime verum ermittelt werden. Thomas beginnt seinen Beweis mit den Worten: „Es kann auch noch ein anderer Beweisgrund aus den Worten des Aristoteles im zweiten Buche der Metaphysik gezogen oder abgeleitet, colligi, werden. Dort zeigt er nämlich, dass das, was am meisten wahr, auch am meisten seiend ist". Schlagen wir die Stelle des Philosophen nach, so stossen wir auf folgenden Text: „Mit Recht heisst die Philosophie auch die Wissenschaft der Wahrheit. Denn die Wahrheit ist das Ziel der theoretischen Wissenschaft wie das Werk das der praktischen Wissenschaft. Denn wenn die Praktiker auch betrachten, wie sich ein Ding verhält, so sehen sie dabei doch nicht auf das Ewige, sondern darauf, wie sich das Ding relativ und momentan verhält. Es gibt aber für uns kein Wissen um die Wahrheit ohne die Erkenntnis der Ursache. Jedes ist aber, was es ist, unter allen am meisten, wenn es dasjenige ist, auf dessen Grund auch das andere den betreffenden Namen und die betreffende Eigenschaft hat: *ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων, καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον*, wie z. B. das Feuer am meisten warm ist, weil es auch für das andere die Ursache der Wärme ist. So ist denn auch am meisten wahr, was für alles Spätere die Ursache ist, dass es wahr ist. Daher sind die Prinzipien des immer Seienden notwendig immer am meisten wahr. Denn sie sind nicht bald wahr und bald nicht wahr, und sie haben keine Ursache des Seins, sondern sind es für das andere, und so verhält sich denn jegliches, wie bezüglich des Seins, so auch bezüglich der Wahrheit" (*Met.* II, 1, 993b 19—31).

Dieser Text scheint die Bedeutung des maxime verum mit einem Schlage zu beleuchten. Nebenbei zeigt er auch, wie das verum gemeint ist, wenigstens an dieser Stelle. Der höchste Grad der Wahrheit, von dem die Rede ist, ist der absolut höchste, die absolute und höchste Wahrheit, Gott, insofern er Prinzip, schöpferisches Prinzip aller Dinge, auch der inkorruptibelen Himmelskörper, ist. Er ist unter den Prinzipien des immer Seienden zu verstehen, wenn auch hier von einer

Mehrheit von Prinzipien geredet wird. Denn es ist des Aristoteles Gewohnheit, einen Gegenstand, den die Untersuchung einschliesst, zunächst auch im Ausdruck unbestimmt zu lassen, bis der Fortgang der Untersuchung Klarheit über ihn bringt. Wir stehen hier im Eingang der Metaphysik, und erst an ihrem Schluss wird er erklären, dass die Ursache aller Dinge nur eine ist. Wenigstens hat Thomas, auf dessen Auffassung es hier ankommt, die Prinzipien des immer Seienden so verstanden. Er schreibt im Kommentar zu dieser Stelle lib. II, lect. II: „Die himmlischen Körper haben eine Ursache nicht nur, sofern sie bewegt sind, wie einige gemeint haben, sondern auch, sofern sie sind, wie der Philosoph hier ausdrücklich sagt. Und dem muss so sein, weil notwendig alles Zusammengesetzte und Teilhabende auf das, was durch seine Wesenheit ist, als auf seine Ursachen zurückgeführt wird. Nun sind aber alle körperlichen Wesen insofern aktuell seiend, als sie an gewissen Formen teilhaben. Daher ist es notwendig, dass die (vom Stoffe) getrennte Substanz, die durch ihre Wesenheit Form ist, Prinzip der körperlichen Substanz sei".

Fahren wir nun in der Betrachtung des Textes bei Thomas fort. „Auch im vierten Buche der Metaphysik zeigt Aristoteles, dass es ein Meistwahres gibt". Es ist sehr zu bemerken, dass der vorausgehende Abschnitt, wenn man ihn mit diesen Worten zusammenhält, den Eindruck einer gewissen Selbständigkeit und Abgeschlossenheit macht. „Es kann", so lautet er, „auch noch ein anderer Beweisgrund aus den Worten des Aristoteles im 2. Buch der *Met.* entnommen werden. Denn er zeigt daselbst dass, was am meisten wahr, auch am meisten seiend ist". Wenn nun fortgefahren wird: „Auch im 4. Buch der *Metaph.* zeigt er, dass es ein Meistwahres gibt", so muss jeder sehen, dass eine neue, der vorausgehenden nicht subordinierte, sondern koordinierte Erwägung erfolgen soll, eine weitere Begründung der in Frage stehenden Wahrheit, die sich im 4. Buche der *Metaph.* findet, wie die erste im 2. — Thomas schreibt weiter (er zeigt, dass es ein Meistwahres gibt): „Daraus, dass wir sehen, wie von zwei falschen Sätzen der eine falscher als der andere ist; daher denn auch der andere wahrer als der andere ist. Das gilt aber im Verhältnis der Annäherung an das, was schlechthin und am meisten wahr ist". Der angezogene Text des Aristoteles — er disputiert in ihm wider die Skeptiker und ihren Satz, dass alles gleich wahr und gleich falsch ist — hat folgenden Wortlaut: „Es gibt, wenn auch alles noch so sehr sich so und zugleich nicht so verhält, doch in der Natur der Dinge ein Mehr oder Minder. Denn wir werden wohl nicht auf gleiche Weise zwei gerade nennen und drei, und nicht auf gleiche Weise irrt, wer vier für fünf und wer vier für tausend hält. Wenn nun nicht jeder von beiden auf gleiche Weise irrt, so ist offenbar der eine weniger im Irrtum und hat und sagt folglich mehr die Wahrheit. Ist nun das Mehr näher, so wird auch ein Wahres sein, dem das Wahrere näher ist" (*Met.* IV, 4 Schluss).

Hier könnte es auf den ersten Blick scheinen, als ob der Text fälschlich mit der Idee eines Meistwahren in Verbindung gebracht würde. Bei Sätzen oder Urteilen gibt es kein mehr oder minder Wahr in der Art, dass der eine wahr und der andere noch wahrer wäre, sie sind entweder schlechthin wahr oder schlechthin falsch. Die Sätze: 3 ist grade, $4 = 5$, $4 = 1000$ sind schlechthin falsch, die Sätze: 2 ist grade, $4 = 4$ sind schlechthin wahr. Wahr ist ein falscher Satz nur beziehungsweise, sofern er wahrer als ein noch falscherer Satz, und so denn doch auch wahr ist. Nun handelt es sich aber in unserem Falle um ein positiv Wahreres und Wahrstes, das wahrer als anderes Wahre und am wahrsten unter allem Wahren ist. Ein solches sollte uns ja auch in dem Text aus *Met.* II, 1 vorgestellt werden. Denn da handelte es sich um ein Wahres, das allem Wahren Grund der Wahrheit ist. Sollte also nicht Thomas wirklich von der Stelle im 4. Buche der *Met.* einen unrechtmässigen Gebrauch gemacht haben? Man findet in der Tat nicht, wie die Annäherung minder falscher Sätze an einen einfach wahren Satz zur Begründung einer Steigerung der positiven Wahrheit verwandt werden könnte.

Aber wie wäre es, wenn hier gar keine Begründung, sondern nur eine Erklärung beabsichtigt wäre, wenn das Meistwahre, das hier mit dem Schlechthinwahren identifiziert wird, nur zur Beleuchtung des Sinnes herbeigezogen wird, den wir mit dem Meistwahren im 2. Buch der *Met.* zu verbinden haben? In der Tat liefert es einen passenden Vergleich. Wie das Schlechthinwahre absolut und das beziehungsweise Wahre nur relativ wahr ist, so ist auch das Meistwahre im Sinne des Meistseienden durch sich und das Minderwahre nur durch jenes wahr. Und wie das beziehungsweise Wahre mehr oder minder wahr ist, je nachdem es sich dem Schlechthinwahren mehr oder minder nähert, ihm in verschiedenem Grade ähnlich ist, oder an ihm teilhat, so ist auch das absolut Wahre mehr oder minder wahr, je nachdem es mehr oder minder an dem Meistwahren teilhat oder ihm ähnlich ist. So sind wir z. B. bedeutet worden, dass die ewigen Körper wahrer sind, als die vergänglichen, weil diese bald sind, bald nicht sind, während jene immer und insofern ihrem Prinzip, dem Meistwahren, ähnlicher sind und vollkommener an ihm teilhaben. Wir tragen kein Bedenken, uns diese Auslegung zu eigen zu machen, da sie einen guten Sinn gibt, und wir keine andere finden können.

St. Thomas endet seine Rede mit folgenden Worten: „Aus diesen Daten (ex quibus) kann weiter geschlossen werden, dass es etwas gibt, was am meisten seiend ist, und dieses nennen wir Gott". — Es kommt uns gegenwärtig darauf an, den Sinn der Ausführung bei Thomas zu erklären. Die Frage nach der Probehaltigkeit des ganzen Argumentes, und ob der Beweisgang, wie Thomas ihn andeutet, sich ebenso bei Aristoteles findet, soll erst hernach erörtert werden. Im Vorbeigehen möchten wir nur auf die so vorsichtig gewählten Worte des Heiligen hinweisen; er sagt: aus

diesen Daten kann geschlossen werden, und nicht: es folgt daraus, wie er auch am Anfang geschrieben hatte: es kann noch ein anderer Beweisgrund aus den Worten des Aristoteles gezogen werden, und er sagt nicht: ex quo, hieraus, wie wenn er sich nur auf die Worte: ostendit esse aliquid maxime verum bezöge, sondern ex quibus, indem er sich auf das ganze Vorausgehende bezieht. Für jetzt also möchten wir noch weitere Umschau in der Phil. Summe halten, ob wir nicht noch andere Aufschlüsse über den Sinn des so kurz gefassten Argumentes finden. Sie könnten uns dann vielleicht auch eher zu einem Urteil über seine Gültigkeit befähigen.

Solche Aufschlüsse können wir besonders an zwei Stellen erwarten, erstens da, wo von der allseitigen und höchsten Vollkommenheit Gottes, und dann, wo von der Schöpfung die Rede ist. Auch sie kommt hier in Betracht, da wir, abgesehen von dem Argument in der Theol. Summe, schon aus der Stelle im 2. Buch der Metaphysik wissen, dass Gott in unserem Argumente als Ursache alles Wahren und Seienden in Betracht genommen wird.

Im 28. Kapitel des 1. Buches wird der Satz von der allumfassenden göttlichen Vollkommenheit an fünfter und letzter Stelle in folgender Weise begründet:

„In jeder Gattung gibt es ein Vollkommenstes in der betreffenden Gattung, nach dem alles jener Gattung Angehörige gemessen wird; denn dadurch erweist jedes sich als mehr oder minder vollkommen, dass es dem Masse seiner Gattung mehr oder minder nahekommt; so heisst das Weisse das Mass in allen Farben und der Tugendhafte das Mass unter allen Menschen. Das aber, was das Mass alles Seienden ist, kann nichts anderes als Gott sein, der sein Sein ist. Ihm also mangelt keine von den Vollkommenheiten, die irgend welchen Dingen eigen sind; sonst wäre er nicht das Mass ihrer aller". Es ist offenbar, dass die Worte: „Dadurch erweist jedes sich als mehr und minder vollkommen, dass es dem Masse seiner Gattung mehr und minder nahekommt", den obigen Worten aus dem Gottesbeweis: „das (dass eines wahrer ist als anderes) gilt im Verhältnis der Annäherung an das, was schlechthin und am meisten wahr ist", parallel sind. Nun möchte aber auch wohl zweifellos sein, dass an unserer Stelle das Mass das bedeutet, was das denkbar und nicht bloss relativ höchste der Gattung, was gleichsam seinem Begriffe nach und durch sich das Betreffende ist. Das Weiss ist die absolut hellste und leuchtendste Farbe, gleichsam das Licht, und der Tugendhafte so viel als die Tugend nach ihrem reinen und vollkommenen Begriff, vor allem aber Gott als Mass alles Seins das Sein.

Im 15. Kapitel des 2. Buches wird der Satz erhärtet: alles, was ist, ist von Gott. Hier kommt freilich zunächst der zweite Grund, den Thomas beibringt, in Betracht, weil aber der erste Grund für uns gleich grosse

Bedeutung hat und auch geschichtlich als Gegenstück des ersten auftritt, so wollen wir trotz des etwas umfangreichen Textes sie beide hersetzen, wie sie bei Thomas auf einander folgen.

1. Grund: „Alles, was einem Ding zukommt, nicht sofern es es selbst ist (secundum quod ipsum est, seinem Selbst nach), kommt ihm durch eine Ursache zu, wie das Weisse dem Menschen; denn was keine Ursache hat, ist ursprünglich und unmittelbar; es ist daher notwendig, dass es durch sich sei, und sofern es es selbst ist. Es ist aber unmöglich, dass ein Einiges zweien zukomme und (doch) jedem, sofern es es selbst ist; denn das, was von einem seinem Selbst nach ausgesagt wird, geht nicht über es hinaus: wie die Eigenschaft, drei Winkel zu haben, die zwei Rechten gleich sind, über das Dreieck, von dem sie prädiziert wird, nicht hinausgeht, sondern mit ihm konvertibel ist. Wenn etwas daher zweien zukommt, kommt es nicht beiden ihrem Selbst nach zu. Mithin kann unmöglich ein Einiges von zweien in der Art prädiziert werden, dass es von keinem aufgrund einer Ursache ausgesagt wird; sondern es muss entweder eines die Ursache des anderen sein, wie das Feuer den gemischten Körpern Ursache der Wärme ist, wenn schon beides warm genannt wird; oder es muss ein Drittes Ursache beider sein, wie das Feuer für zwei Kerzen die Ursache ist, dass sie leuchten. — Das »Sein« aber wird von allem ausgesagt, was ist. Mithin ist es unmöglich, dass zwei Dinge seien, deren keines eine Ursache des Seins hätte, sondern jedes der beiden gedachten Dinge muss durch eine Ursache, oder eines dem anderen Ursache des Seins sein. Mithin muss von dem, dem nichts Ursache des Seins ist, alles das sein, was irgendwie ist. Gott aber haben wir oben (1, 13) als ein solches Seiende erwiesen, dem nichts Ursache des Seins ist. Mithin ist von ihm alles, was irgendwie ist. — Sollte man aber sagen, das Seiende sei kein eindeutiges Prädikat (univocum), so folgt darum der vorstehende Schluss doch um nichts weniger; denn es wird von dem vielen nicht im Sinne blosser Namensgleichheit ausgesagt (aequivoce), sondern im analogischen Sinne (per analogiam), und so muss eine Zurückführung auf eines stattfinden".

2. Grund: „Was einem Dinge durch seine Natur und nicht durch eine Ursache zukommt, kann nicht vermindert und mangelhaft in ihm sein. Denn wenn der Natur etwas Wesentliches entzogen oder hinzugefügt wird, ist sie schon eine andere Natur; wie es auch bei den Zahlen geschieht, bei denen die Addition oder Subtraktion einer Einheit die Spezies ändert. Wenn sich aber bei unberührtem Bestande der Natur oder Wesenheit des Dinges in ihm ein Minderes findet, so erhellt daraus, dass dies nicht schlechthin von jener Natur abhängt, sondern von einer anderen Ursache, durch deren Entfernung es vermindert wird. Was mithin einem Dinge weniger als anderen zukommt, kommt ihm nicht bloss durch seine Natur, sondern durch eine andere Ursache zu. Mithin wird das die Ursache von

allem in einer Gattung sein, dem das Prädikat jener Gattung am meisten zukommt; daher wir auch sehen, wie das, was am meisten warm ist, die Ursache der Wärme in allem Warmen und das, was am meisten hell ist, die Ursache alles Hellen ist. Gott aber ist am meisten seiend, wie gezeigt worden (1, 13). Mithin ist er die Ursache von allem, wovon das Seiende prädiziert wird".

Dieser Text möchte die erwarteten Aufschlüsse, von denen wir gesprochen haben, in vollkommener Weise bringen, ja unsere Erwartungen noch übertreffen, da er nicht bloss für den Sinn des vierten Gottesbeweises von entscheidender Bedeutung ist, und nicht bloss für seine Gültigkeit, sondern beziehungsweise selbst für seine Herkunft, wie wir sehen werden.

Als Sinn dieses Beweises lässt er erkennen, dass er bestimmt ist, das Dasein eines Meistseienden darzutun, das wesenhaft seiend ist und darum bestehen muss, weil es Stufen des Seins gibt und diese sämtlich durch anderes und nicht aus sich sein würden, wenn nicht die höchste unter ihnen aus sich und mithin wesenhaft seiend wäre. Denn alle tieferen Stufen müssen durch anderes sein, weil sie tiefer sind, wie sich auch sagen lässt, dass alles Seiende ausser dem einen wesenhaft Seienden durch anderes sein muss, weil es ist.

In unserem Text wird auch ein Scheinargument beseitigt, das man für die Meinung anführen könnte, als ob es sich im vorliegenden Gottesbeweis nur um ein relativ Meistseiendes handele. Wir haben Aristoteles oben sagen hören: „Jedes ist, was es ist, unter allen am meisten, wenn es das ist, auf dessen Grund auch das andere den betreffenden Namen und die betreffende Eigenschaft hat", oder, wie es wörtlich heisst: „das Synonyme hat". Wenn die untere Stufe die Eigenschaft im selben Sinne wie die höchste hat, wie kann diese sie dann im absolut höchsten Sinne haben? Aber diesem Einwand begegnet die Darlegung bei Thomas in der schwerwiegenden Bemerkung am Ende des Wortlautes des ersten Grundes: wenn auch das Sein beim Geschaffenen nicht denselben Sinn hat wie beim Unerschaffenen, so wird es doch mit Bezug auf das Unerschaffene so genannt, das will sagen: wegen der Teilnahme an ihm und der Aehnlichkeit mit ihm.

Die Rechtmässigkeit der beiden wiedergegebenen Beweisgründe für den Satz, dass alles, was ist, von Gott ist, brauchen wir hier nicht zu erhärten. Es fragt sich, ob durch sie oder durch den zweiten von ihnen auch unser Gottesbeweis gedeckt ist. Zweifellos! Er stützt sich darauf, dass es ein Meistwahres gibt, und dies darauf, dass es eine Stufenfolge des Wahren gibt, indem z. B. das Ewige wahrer ist als das Vergängliche. Gibt es aber ein Meistwahres, dann auch ein Meistseiendes, beides im Sinne des durch sich und folglich wesenhaft Wahren und Seienden.

2. Es fragt sich weiter, ob unser Gottesbeweis auch Aristoteles angehört, insoweit die Gedanken bei ihm, auf die sich Thomas bezieht, ihn etwa enthalten. Das kann nicht einfachhin behauptet werden. Wir haben schon

angedeutet, dass die Ausdrucksweise des heil. Thomas keine direkte aristotelische Herkunft des Arguments begünstigt. Aber auch die von ihm angezogenen Stellen begünstigen sie nicht. Die aus dem 4. Buch der Metaphysik scheint zur Erhärtung eines Meistwahren im Sinne des Gottesbeweises ganz unbrauchbar. Denn dort hat das Meistwahre, das übrigens dort nicht so genannt wird, sondern einfach das Wahre, einen ganz anderen Sinn. Die Stelle im 2. Buch aber setzt das Dasein eines Meistseienden und einer Ursache alles Seienden voraus und stellt das Meistwahre mit ihm in Parallele. Jedenfalls fehlt hier die förmliche Erwägung, dass was verschiedene Grade hat, in einem Grade, dem höchsten, wesenhaft sein muss. Da nun dieser Gedanke der eigentliche Nerv des Beweises ist, so muss man sagen, dass unser Beweis, so weit die gedachten Stellen in Betracht kommen, Aristoteles nicht förmlich oder einfachhin angehört. Andererseits kann man aber auch nicht schlechthin behaupten, dass das Argument ihm fremd ist. Mit dem Begriffe dessen, was für alles Spätere die Ursache der Wahrheit und darum am meisten wahr ist, hat Aristoteles jenes durch sich und wesenhaft Wahre berührt: denn nur ein solches kann dem gedachten Begriffe genugtun. Ebenso hat er den ursächlichen Zusammenhang zwischen dem Meistwahren und dem Meistseienden berührt, indem er jenes auf dieses zurückgeführt hat. Aber bei ihm ist das Verfahren synthetisch, er geht von dem Grunde auf die Folge.

Thomas aber vertauscht es mit dem analytischen Verfahren, indem er von der Folge zum Grunde geht. Aristoteles schliesst von dem Seienden auf das Wahre und von dem durch sich Wahren auf das Meistwahre. Thomas schliesst von dem Meistwahren auf das durch sich Wahre und von dem durch sich Wahren auf das durch sich Seiende. Man kann also in gewissem Sinne sagen, dass unser Argument wirklich Aristoteles angehört, und so zeigt sich denn, dass der heil. Thomas im Hinblick auf dasselbe mit gutem Recht geschrieben hat: potest et alia ratio colligi ex verbis Aristotelis.

3. Uebrigens wird die Herkunft des Beweises gleich noch genauer bestimmt werden. Jetzt nehmen wir zum zweiten Male den Beweis in der Theol. Summe vor.

Er hat, wie wir wissen, die Eigentümlichkeit, dass das Meistseiende als Allursache erwiesen und dann erst mit Gott gleich gesetzt wird. Da wir gezeigt haben, dass das Meistseiende ohne weiteres als das aus sich und wesenhaft Seiende und somit als die absolute Vollkommenheit gedacht ist, so darf man aus der neuen Form des Beweises nicht schliessen, als ob es nicht hinreichend als göttlich erkennbar wäre. Denn es versteht sich durchaus von selbst, dass ein solches Wesen Gott ist.

Man darf aber auch nicht meinen, dass sich das Meistseiende im absoluten Sinne nur durch den Mittelbegriff der Allursache finden liesse, so dass dennoch anzunehmen wäre, es sei im vorliegenden Beweise das

Meist zunächst allgemein gedacht, unangesehen nämlich, ob es absolut oder relativ sei. Man muss hier freilich sehr gut zusehen. Es kann allerdings das absolut Meistseiende für sich erwiesen werden und der Nachweis seiner Stellung als Allursache erst folgen. Der Weg und die Weise dürfte von uns schon oben einigermassen angezeigt worden sein. Es muss ein Meistseiendes geben, das durch sich ist. Denn alles Minderseiende ist nicht durch sich, sondern durch anderes. Es kann aber nicht alles, was ist, durch anderes sein. Es muss wenigstens Eines sein, das nicht durch anderes, sondern durch sich ist, und dieses muss am meisten sein. Nun kann aber auch — wir wollen dieses nur gleich hinzufügen — nur ein solches sein. Denn was in zweien oder mehreren gleichzeitig ist —, und das ist das Sein in allem Seienden —, kann nur Eines durch sich haben: Dieses Eine muss aber auch die Ursache alles anderen sein. Denn da alles Andere durch Anderes ist, so kann es nur von dem sein, das durch sich ist.

Hieraus sieht man also, dass man, um zur tatsächlichen Existenz des Meistseienden zu gelangen, nicht nötig hat, wozu man ja auch nicht befugt wäre — vgl. bei unserem Kritiker S. 465 f. —, dem zweiten Teil unseres Arguments vorzugreifen und die Erwägung heranzuziehen, dass alles Minderseiende ein Meistseiendes als Ursache fordert. Demnach kann es also auch von dieser Seite nicht beanstandet werden, wenn man das Meistseiende absolut versteht. Wir haben aber auch soeben den Weg gezeigt, auf dem man von dem Meistseienden zur Allursache gelangt, und so das ganze Argument in der Hauptsache schon erklärt.

Doch — denn dies ist das andere, was die Fassung der Theol. Summe von der in der Phil. Summe unterscheidet — es ist auch noch zu erklären, warum in jener viele Arten des abgestuften Seins genannt und zum Beweise verwandt werden, nicht bloss die Gattung des Wahren und des Seienden, auch die des Guten und Edlen, die ausdrücklich genannt wird, und ähnliche, die man sich hinzudenken soll. Es hätte doch, um das gewünschte Ergebnis herbeizuführen, genügt, einfach von den Stufen des Seins zu reden oder etwa noch der Wahrheit, zum Zwecke der Veranschaulichung nach Aristoteles. Denn die Vermittlung liegt, wie schon gesagt, einzig in der Ueberlegung, dass alles Minderseiende von einem Meistseienden als aus sich Seiendem ist. Wozu also noch das Gute, Edle und dergleichen nennen? Die Antwort möchte sein, dass das Argument so den platonischen Gedanken nähergebracht wird, denen es, wie uns auch jetzt noch feststeht, entsprungen und förmlich entlehnt ist. Es soll so an die Ideen erinnern, an die Ideen, die das Urbild und Prinzip alles Erscheinenden sind, das ihre Art hat, und deren höchste, die Idee des Guten, alle anderen umfasst. Das ist jene Idee, die als intelligible Wesenheit Gottes von ihm geschaut wird und der er alles Erschaffene in verschiedenen Abständen nachbildet gemäss den gefeierten Worten des Boëthius:

Tu cuncta superno
Ducis ab exemplo pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens similique ab imagine formans.

Auf die Ideen scheint auch in dem dicuntur hingewiesen: magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est: Die Idee, der Begriff ist es, an den man denkt, wenn man von dem Mehr oder Minder des Dinges spricht, sie ist das Mass, an dem es gemessen wird, nicht ein relativ, ein empirisch Meistes, sondern die vollkommene Erfüllung des Begriffs. So misst man das Schöne an der Schönheit, das Grosse an der Grösse, das Runde an dem Kreis, und dem heil. Thomas scheint so sehr daran zu liegen, durch das dicuntur die Idee zu insinuieren, dass er sich nicht scheut, diesem Wort zuliebe der Vorstellung Raum zu geben, als ob er hier von Gedankendingen auf wirkliche Dinge, von einem gedachten Meist auf ein wirkliches Meist schlösse, wie denn auch diesem Argument mehr als einmal der Vorwurf gemacht worden ist, dass es nach Art des ontologischen Beweises den Uebergang aus der idealen in die reale Ordnung vollzöge.

Ob die eine oder andere Wendung oder Ausdrucksweise oder sonstige Eigentümlichkeit des Textes wirklich die gedachte Bestimmung hat, an den platonischen Ursprung des Arguments zu erinnern, mag problematisch sein, viel weniger problematisch scheint uns dieser Ursprung selbst. Wir haben die Gründe für unsere Meinung in der eingangs genannten Schrift ausführlich entwickelt und finden uns nicht veranlasst, hier noch einmal auf diese Sache zurückzukommen. P. Kirfel bemerkt S. 486 a. a. O., die von mir und anderen vorgetragenen Vermutungen über die Herkunft des Beweises erschienen gegenstandslos, sobald man seine abweichende Interpretation des Beweises gelten lasse. Wir können uns also auf den Standpunkt stellen, dass, solange diese seine Auslegung den von uns erhobenen Schwierigkeiten nicht gerecht wird, auch gegen unsere Auffassung von der Provenienz des Beweises nichts vorgebracht ist.

Uebrigens müssen wir hier zum Schluss der Diskussion doch bezüglich unserer früheren Auffassung eine modifizierende Bemerkung machen, die eines allgemeineren Interesses nicht entbehren dürfte. Wir erinnern uns, in den Gottesbeweisen eine historische Untersuchung angestellt zu haben, um womöglich auch das unmittelbare Vorbild oder die Vorlage zu ermitteln, auf die die besondere Form des Beweises bei Thomas zurückgehe. Jetzt kommt uns diese Untersuchung deplaciert vor. Die Form des Beweises in der Phil. Summe scheint Thomas ganz selbständig entworfen zu haben, um den Beweis an Aristoteles anzuschliessen, und die Form in der Theol. Summe scheint nur eine ebenso selbständige Erweiterung der ersten Form.

Studien zur Geschichte der Frühscholastik.

Von Prof. Dr. J. A. Endres in Regensburg.

Berengar von Tours.

Mannigfache Andeutungen namentlich eines Petrus Damiani geben zu erkennen, dass sich die Dialektiker seiner Zeit und seines Landes nicht ausschliesslich auf dem Boden ihrer vorherrschend formalen Kunst bewegten. Sobald sie aber ihren Fuss, wozu die Zeitrichtung mehr und mehr drängte, auf das theologische Gebiet setzten, war bei ihrer Neigung zum dialektischen Streite, bei den im Halbdunkel eines ungeübten Denkens und einer unsicheren Erkenntnis gedeihenden sophistischen Anwandlungen, bei der der ganzen Periode eigenen Unklarheit über das Recht und die Grenzen beider Gebiete, des philosophischen und des theologischen, ein Konflikt unvermeidlich. Zum offenen Ausbruch kam er jedoch nicht in Italien, aus dessen Trivialschulen die bedeutendsten Männer der Zeit in die Reihen der kirchlich gesinnten Theologen übertraten, sondern vielmehr in Frankreich, wo die sich steigernde geistige Bewegung den seit Jahrhunderten fortglimmenden Funken rationalistischer Denkweise zu neuem Leben entfachte.

Als Stimmführer und Anwalt dieser Denkweise trat gegen die Mitte des 11. Jahrhunderts Berengar von Tours auf.

Wenn der Name dieses Mannes, der doch an der Grenze der dunkelsten Periode der Scholastik steht und an den kirchenpolitischen Kämpfen seiner Tage keinen Teil hat, an Berühmtheit hinter den wahrhaft grossen Erscheinungen des Mittelalters kaum zurückbleibt, so liegt der Erklärungsgrund hiefür weder in den Geistes- noch Charaktereigenschaften Berengars. Er ist vielmehr auf einem andern Gebiete zu suchen. „Einen gewissen Nimbus hat ihm (Berengar) ausser der sehr verbreiteten, nach D. Strauss »romantischen«, Vorliebe für die Ketzerei, der Umstand gegeben, dass er der Gegenstand jenes kleinen Lessingschen Kabinetstückes geworden ist, in welchem eine wieder aufgefundene Schrift von ihm der Welt verkündet wurde“ [1]).

Es ist dies die nach 1073 abgefasste [2]), gegen Lanfrank gerichtete

[1]) J. E. Erdmann, Grundriss der Gesch. d. Philosophie, 1⁴ (1896), 276.

[2]) Schnitzer, Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre, Stuttgart 1892, 89.

Streitschrift *De sacra coena*, welche nach langen Vorbereitungen erst im Jahre 1834, soweit erhalten, vollständig ans Tageslicht gezogen wurde[1]. Reste einer früheren Schrift Berengars gegen Lanfrank hat uns letzterer in seiner Abhandlung *De corpore et sanguine Domini* überliefert[2]. Ausserdem sind noch Briefe von ihm erhalten[3].

Berengar wurde am Anfange des 11. Jahrhunderts zu Tours geboren, wo er auch seinen ersten Unterricht erhielt. Später besuchte er die berühmte Schule zu Chartres, da ihr noch Fulbert vorstand. Zwei Eigentümlichkeiten Berengars erinnern an seinen Aufenthalt daselbst, seine Dichtungen in der Art Fulberts[4] und seine Vertrautheit mit der Medizin[5], die bekanntlich zu Chartres besonders gepflegt wurde. Dagegen gestaltete sich in der Folge sein Verhältnis zur Theologie völlig abweichend von den Traditionen in Chartres. Nach der Rückkehr in seine Vaterstadt wurde Berengar Scholastikus (1031), mit welcher Stellung er seit 1040 auch das Amt eines Archidiakons von Angers verband.

Um 1046 verbreitete sich die Kunde von seiner unkirchlichen Auffassung des heiligen Abendmahls. Schon 1050 wurde Berengar auf einer Synode zu Rom, der er selbst nicht anwohnte, als Häretiker erklärt; aber sowohl auf einer Versammlung zu Tours 1054, wie auf einer weiteren zu Rom 1059 bekannte er sich unter einem Eide zur kirchlichen Lehre von der realen Gegenwart von Fleisch und Blut Jesu Christi nach der Konsekration von Brot und Wein. Indes nur die Furcht vor dem Tode hatte ihn zu jenem Verhalten vermocht. Kaum fühlte er sich wieder frei, als er nicht nur die von Kardinal Humbert 1059 ihm vorgelegte Formel in seinem Sinne deutete, sondern überhaupt die Beschwörung der Formel leugnete und in einer eigenen Schrift, jener, von welcher Lanfrank die wesentlichsten Sätze aufbewahrt hat, seinen alten Standpunkt verfocht. Nunmehr beginnt ein weitverzweigter literarischer Kampf gegen den Scholastikus von Tours und seine Anhänger, in welchem unter anderem ein Lanfrank, Guitmond von Aversa und Alger von Lüttich auftraten. Gegen Lanfrank wendet sich Berengar noch 1073 mit jener ausführlichen Streitschrift *De sacra coena*, in der er mit aller Leidenschaft und in ungezählten ermüdenden Wiederholungen seinen alten Standpunkt verficht.

---

[1]) *Berengarii Turonensis de sacra coena adversus Lanfrancum. Liber posterior.* E codice Quelferbytano primum ediderunt A. F. et F. Th. Vischer, Berolini 1834.

[2]) Sie sind zusammengestellt in der eben genannten Vischerschen Publikation 8—11 und wiederholt gedruckt in den Ausgaben Lanfranks.

[3]) Sudendorf, Berengarius Turonensis oder eine Sammlung ihn betreffender Briefe, Hamburg und Gotha 1850, 200 ff.

[4]) Vgl. Clerval 78.

[5]) Quis non miretur tuam in arte medendi, qua ipsis, qui se medicos profitentur, praeemines, excellentiam? Drogo v. Paris an Berengar, Sudendorf 200.

Das hinderte ihn nicht, bereits 1078 und 1079 neuerdings seine Häresie abzuschwören, um freilich nur das alte Schauspiel zu wiederholen, nämlich das Beschworene durch Verdrehung seines Inhalts zu leugnen. Im Jahre 1080 stand er zum letzten Male vor einer Synode, um Rechenschaft von seinem Glauben zu geben. Alsdann zog er sich von seiner Lehrtätigkeit und von der Welt zurück, um seine Tage als Büsser zu beschliessen. Nach dem fast einstimmigen Zeugnisse der alten Quellen[1]) starb er 1088 im Frieden mit der Kirche. Viele neuere Geschichtsschreiber sind freilich von der Aufrichtigkeit der Bekehrung des Scholastikus, der durch sein ganzes Leben ein seltenes Beispiel von Wankelmütigkeit gegeben hat, nicht überzeugt[2]).

Vom Standpunkte der Philosophiegeschichte aus hat Berengar von Tours eine sehr verschiedene Beurteilung erfahren. Auf der einen Seite wird lediglich seine rationalistische Denkweise hervorgehoben, so von Ritter, welcher bezüglich seines Verhältnisses zur Universalienfrage meint, die Realität der allgemeinen Begriffe sei bei Berengar vorausgesetzt[3]). In der Betonung des rationalistischen Momentes der Berengarschen Dialektik stimmen Stöckl[4]) und Erdmann[5]) mit Ritter überein. Dagegen wird von anderer Seite der Nominalismus als die massgebende Norm seiner Ueberzeugung betrachtet. Mit ausdrücklicher Verwerfung des auf Realismus lautenden Votums von Ritter spricht sich Prantl für den Nominalismus Berengars aus[6]), dessen Ueberzeugung auch Kaulich stillschweigend zu der seinen macht[7]), während Ueberweg-Heinze vorsichtiger nur davon redet, dass Berengar von einem sensualistischen, konsequent zum Nominalismus hindrängenden Substanzbegriffe ausgehe[8]). Auf dieser Seite stehen auch die Franzosen, so ein Rémusat, Hauréau[9]) und neuestens Clerval[10]), von denen der erste von einem auf eine einzige Frage eingeschränkten Nominalismus, der zweite von einem unentwickelten Konzeptualismus, Clerval hinwiederum von einem vielleicht mehr unbewussten Nominalismus redet. Letzterem scheint es kein unwahrscheinlicher Gedanke zu sein, dass die nominalistische Tendenz Berengars durch den Arzt Johannes Sophista dem

---

[1]) Schnitzer 119.
[2]) Ebenda 120 f.
[3]) Gesch. d. Phil. 7 (1844), 309 f.
[4]) Gesch. d. Phil. d. M.-A. 1 (1864), 134.
[5]) Grundriss d. Gesch. d. Phil. 1⁴ (1896), 276.
[6]) Gesch. d. Logik 2² (1885), 75.
[7]) Gesch. d. schol. Phil., Prag 1863, 262.
[8]) Grundriss d. Gesch. d. Phil. 2⁸ (1898), 167.
[9]) *Hist. de la phil. scol.*, Paris 1872, 1, 233. Hier findet sich auch der Wortlaut der Stelle de Rémusats aus Abélard I, 358.
[10]) Les écoles de Chartres, Chartres 1895, 120.

Hauptrepräsentanten dieser Richtung von damals, Roszelin, eingeimpft worden sei.

Die Mehrzahl der Geschichtsschreiber findet dem Gesagten zufolge bei Berengar den Nominalismus. Indes ist derselbe doch viel mehr in seine Denkweise hineinphilosophiert worden, als aus den vorhandenen schriftlichen Dokumenten tatsächlich zu erweisen. Wohl lässt sich unschwer zeigen, wie unter der Voraussetzung einer nominalistischen oder sensualistischen Denkweise die Leugnung der kirchlichen Abendmahlslehre naheliegt. Sind lediglich die Sinne massgebend für unser Urteil, so kann von einer Wesensverwandlung nicht die Rede sein. Allein diese Anschauungsweise fällt nicht ausschlaggebend in die Wagschale bei Berengar, wenn er auch gelegentlich das Sinnenzeugnis für seine Meinung in Anspruch nimmt [1]). Nicht erkenntnistheoretische, sondern metaphysische Erwägungen sind für ihn bestimmend. Daher müssen notwendig die Versuche, seine nominalistische Denkweise zu begründen, scheitern. So hat z. B. Hauréau wohl den angeblichen Nominalismus Berengars wiederholt behauptet [2]), aber auch nicht den Schein eines Beweises dafür erbringen können. Um nichts glücklicher gestalten sich die Ausführungen Prantls. Er redet davon, dass Berengar die nominalistische Anschauungsweise des Skotus Eriugena zu der seinigen gemacht habe und dass er ein Hauptgewicht auf die begriffliche Festigkeit der menschlichen Worte lege [3]). Allein wenn sich auch Berengar häufig genug auf Eriugena beruft, so hält doch die Voraussetzung Prantls ganz und gar nicht Stand, dass er von dort aus im nominalistischen Sinne beeinflusst worden wäre. Es war eine seltsame Schrulle Prantls, dem Hofphilosophen Karls des Kahlen Nominalismus imputieren zu wollen. Der ganz in der platonischen Denkweise sich bewegende „Eriugena ist durchaus Realist“ [4]). Die Betonung der bestimmten Bedeutung des sprachlichen Ausdrucks aber ist keineswegs eine spezifische Eigentümlichkeit des Nominalismus [5]).

[1]) Das Sinnenzeugnis spielt bei Berengar eine Rolle namentlich in jenem Beweise, welcher das metaphysische Gesetz zum Obersatze macht, dass die Akzidenzien nicht ohne ihre Substanz existieren.

[2]) Toutes ces preuves sont nominalistes et sont exposées dans le langage de l'école; partout on rencontre les mots „sujet, prédicat, Socrate“ etc. A. a. O. 232.

[3]) Prantl a. a. O. 75 ff.

[4]) Ueberweg-Heinze 159; J. Reiners, Der Nominalismus in der Frühscholastik, Münster 1910, 5 (Beiträge zur Gesch. d. Phil. d. Mittelalters, herausg. v. Cl. Baeumker Bd. VIII, Heft 5).

[5]) Die Stelle Berengars, welche Prantl S. 75 Anm. 306 als Beleg für den Nominalismus auszunutzen versucht, beweist das gerade Gegenteil, sofern darin ausdrücklich die Geltung allgemeiner Begriffe anerkannt ist. Berengar sagt nämlich: pronuntiato autem eo, quod est elementum, ad plura itur, nisi, unde agas, de terra an de aqua aut ceteris, determines.

Nicht nach einem noëtischen Massstabe ist die Geistesrichtung Berengars zu bemessen, sondern nach einem allgemeineren. Es ist Rationalist oder, um in der Ausdrucksweise seiner Zeit zu reden, er ist Dialektiker.

In den beiden Schriften, welche Berengar und sein bedeutendster Gegner Lanfrank gegeneinander richten, fehlt es nicht an Aeusserungen, welche den tieferen Grund, aus dem sich die Meinungsverschiedenheit der beiden Männer ergab, enthüllen. Sie sprechen sich beide über ihren prinzipiellen Standpunkt und ihre wissenschaftliche Richtung aus. Ihre Wege schieden sich nicht erst an einem konkreten Punkte des Glaubensgebietes, aber auch nicht verschiedene Richtungen innerhalb der Dialektik führten sie auseinander, vielmehr war es die Bewertung der Dialektik als solcher, beziehungsweise ihr Verhältnis zur Glaubenslehre, was sie prinzipiell trennte. In hochfeierlicher Weise, indem er Gott und sein Gewissen zu Zeugen anruft, versichert Lanfrank, dass es seinen Intentionen nicht entspricht, auf theologischem Gebiete rein dialektisch zu verfahren. Und wenn sich auch zuweilen die Dialektik als Hilfsmittel der Theologie darstellte, so suche er so weit möglich durch gleichwertige, dem theologischen Gedankenkreise entnommene Sätze die Kunst zu verhüllen, um nicht in höherem Masse auf die Kunst als auf die Wahrheit und die Auktorität der heiligen Väter zu vertrauen zu scheinen [1]). Lanfrank war von dem richtigen Gefühle geleitet, dass Vernunftwissenschaft und Glaubenslehre zwei verschiedene Gebiete darstellen, und dass die Vernunft in ihrer Betätigung auf dem Glaubensgebiete inhaltlich von anderen Voraussetzungen auszugehen habe, als auf dem rein natürlichen Gebiete.

Hiergegen weiss sich Berengar in vollem Gegensatze. Zwar will er sich den Vorwurf, welchen ihm Lanfrank im Zusammenhange mit den obigen Darlegungen macht, als ob er die heiligen Auktoritäten umgehe, nicht gefallen lassen. In Wahrheit zieht er sie freilich zumeist nur zur vermeintlichen Stütze seiner rationalistischen Anschauungen heran. Gleichwohl, so meint er, steht das (rein) vernunftmässige Verfahren bei der Erforschung der Wahrheit unvergleichlich höher [2]), als die Verwendung von

[1]) Testis mihi deus est et conscientia mea, quia in tractatu divinarum litterarum nec proponere nec ad propositas respondere cuperem dialecticas quaestiones vel earum solutiones. Et si quando materia disputandi talis est, ut per huius artis regulas valeat enucleatius explicari, in quantum possum, per aequipollentias propositionum tego artem, ne videar magis arte quam veritate sanctorumque patrum auctoritate confidere. *De corpore et sangine Domini* c. 7. M 150, 417 A.

[2]) Quod relinquere me sacras auctoritates non dubitas scribere, manifestum fiet divinitate propitia, illud de calumnia scribere te, non de veritate . . . quanquam ratione agere in perceptione veritatis incomparabiliter superius esse, quia in evidenti res est, sine vecordiae coecitate nullus negaverit. *De sacra coena* 100.

Auktoritätsgründen. Wenn er sich dialektischer Worte zur Darlegung der Wahrheit bedient habe, so sei das nicht gleichbedeutend gewesen mit einer Zufluchtnahme zur Dialektik, obwohl ihn auch trotz einer derartigen Auffassung sein Schritt nicht reue. Denn in seinen Augen stehe Gottes Weisheit selbst und Gottes Kraft nicht im mindesten im Gegensatze zur Dialektik; Gott besiege vielmehr durch die dialektische Kunst seine Feinde [1]). Ja, es sei ein Zeichen grösster Hochherzigkeit, in allem zur Dialektik seine Zuflucht zu nehmen; denn zu ihr seine Zuflucht nehmen bedeute zur Vernunft seine Zuflucht nehmen; und wer das nicht tue, der verzichte, da er mit Rücksicht auf die Vernunft nach dem Bilde Gottes gemacht sei, auf seine Auszeichnung und könne nicht täglich nach dem Bilde Gottes erneuert werden [2]). Alsdann führt er jene seiner Zeit geläufigen Ruhmestitel der Dialektik aus dem Munde des heiligen Augustinus an, welcher von der Dialektik gesagt hatte, sie sei die Wissenschaft der Wissenschaften, sie verstehe zu lernen und zu lehren, sie beabsichtige nicht nur das Wissen mitzuteilen, sondern sie tue es wirklich. An ihren Betrieb habe der hl. Augustinus die Verheissung der klarsten Erkenntnis Gottes und der Seele geknüpft [3]). Und nun wendet er sich mit Worten, die anbetrachts seines vor den kirchlichen Behörden an den Tag gelegten Verhaltens geradezu als Selbstironie empfunden werden, an Lanfrank: „Du verdienst daher", so sagt er, „darin, lieber den Auktoritäten in etwas nachzugeben, als der Vernunft folgend gegebenen Falls untergehen zu wollen, die Nachahmung keines beherzten Mannes" [4]). Endlich hält er ihm entgegen, dass Lanfrank in der Anwendung gleichwertiger Sätze, in seinem Verleugnen der dialektischen Kunst, in den grossen Vorkämpfern der Wahrheit, den unbesiegten Verfechtern christlicher Lehre, keine Gesinnungsgenossen habe [5]).

So hat also Berengar seinem wissenschaftlichen Bekenntnis unumwunden Ausdruck gegeben. Die Dialektik ist ihm der Inbegriff aller Erkenntnis. Sein Grundsatz lautet: ratione agere, per omnia ad dialecticam confugere. Die Vernunft stellt für ihn die Norm und Quelle aller Erkenntnis

[1]) Verbis dialecticis ad manifestationem veritatis agere non erat ad dialecticam confugium facere, quanquam si confugium illud accipitur, non me poeniteat, ad dialecticam confugisse, a qua ipsam dei sapientiam et dei virtutem video minime abhorrere, sed suos inimicos arte revincere. l. c. 101.

[2]) Maximi plane cordis est, per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem dei, suum honorem reliquit, nec potest renovari de die in diem ad imaginem dei. *Ibid.*

[3]) Cf. August., *De ordine* 2, 13.

[4]) Nec sequendus es in eo ulli cordato homini, ut malit auctoritatibus circa aliqua cedere, quam ratione, si optio sibi detur, perire. *De s. coena* 102.

[5]) Item in eo, quod dicis, aequipollentias tuas sequi te malle, ab arte dissimulare, non in ea tecum sentiunt praeclarissimi veritatis propugnatores, doctrinae Christianae invictissimi assertores. *Ibid.*

dar. Es begreift sich daher vollständig, wie er bei der Rückschau auf die nähere Vergangenheit von niemand mehr gefesselt wurde, als von dem grossen Chorführer rationalistischer Denkweise im Mittelalter, Johannes Skotus Eriugena. Bei ihm fand er den Gedanken von der Superiorität der Vernunft über alle Auktorität formuliert, begründet[1]) und praktisch verwertet. Bei ihm kam die Ueberzeugung von der Identität zwischen Philosophie und Religion zum klaren Ausspruche[2]), welcher Berengar nur eine andere Form gibt, wenn er von der Gegensatzlosigkeit zwischen der Dialektik und der göttlichen Weisheit redet und davon, dass Gott durch die dialektische Kunst seine Feinde besiege, wenn er ferner das confugere ad rationem zur Bedingung der Erneuerung des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes, also der Erlösung, macht.

Diese Ueberzeugung von der massgebenden Norm der Vernunft und der Vernunftwissenschaft, der Dialektik, beherrschte Berengar, als er sich der Abendmahlslehre zuwendete, welche bereits seit dem 9. Jahrhunderte die Geister in Spannung hielt und in gegensätzliche Parteien spaltete. Wenn er eine eigentliche Wesenswandlung bei der Konsekration von Brot und Wein und in der Folge die reale Gegenwart von Fleisch und Blut des Herrn unter den Gestalten von Brot und Wein leugnet, wenn er die Einsetzungsworte: „Das ist mein Leib, das ist mein Blut" nur in tropischem Sinne verstanden wissen will, wenn er nur eine moralische Vereinigung Christi und des Empfängers des Sakramentes annimmt[3]), so lässt er sich hierbei ausschliesslich von Vernunftgründen leiten. Und zwar sind es ganz allgemeine philosophische Argumente, die den Schluss auf einen dialektischen Parteistandpunkt nicht gestatten.

Eine besondere Rolle spielt bei der dialektischen Begründung seiner Ansicht das Verhältnis von Substanz und Akzidens. Berengar kennt die Unterscheidung von Materie und Form, — er beruft sich hierfür ausdrücklich auf den heiligen Augustinus —; er kennt auch die andere von Wesen und Dasein. Auf beide bezugnehmend äussert er sich folgendermassen: Alles, was aus Materie und Form zusammengesetzt ist, ist ein anderes in dem, dass es ist, ein anderes in dem, dass es etwas ist, und es kann nicht etwas sein in dem Falle, dass es überhaupt nicht ist, d. h. was als Substanz (subiectum) nicht ist, kann am allerwenigsten den Akzidenzien nach sein. Würde also bei der Konsekration die Substanz des Brotes verschwinden, so könnten auch die Akzidenzien nicht mehr weiter bestehen[4]).

[1]) Joa. Scot., *De divisione naturae* 1, 69 M 122, 513 C C.

[2]) *De div. praedestinatione* 1, M 122, 357 C D.

[3]) Vgl. Schnitzer 297 ff.

[4]) Omne compactum ex materia et forma aliud est in eo quod est, aliud in eo quod aliquid est, nec posse, aliquid esse, si contigerit ipsum non esse, i. e. quod secundum subiectum non sit, minime posse secundum accidens esse. *De sacra coena* 211, cf. 93, 194. Vgl. Boëthius, *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint,* M 64, 1312 D.

Umgekehrt schliesst er aus dem Bleiben der Akzidenzien auf die Fortdauer der Brotsubstanz. Denn zwischen der Substanz und ihren Akzidenzien vermögen wir nur durch die Vernunft, nicht durch den Sinn zu unterscheiden. Das Sehen der Farbe aber wie überhaupt jeglicher Eigenschaft beruhe auf dem Sehen der entsprechenden Substanz [1]). Er bezeichnet es als Wahnsinn, eine Farbe sehen zu wollen, während das Farbige unsichtbar bleiben soll [2]).

Weitere Einwände gegen die kirchliche oder vermeintlich kirchliche Abendmahlslehre reihen sich um den Begriff des Werdens. Das Brot, welches vor der Konsekration etwas Gewöhnliches (commune quiddam) war, werde durch dieselbe der beseligende Leib Christi, aber nicht in der Weise, dass es durch Vernichtung zu sein aufhöre und der Leib Christi durch Neuschaffung nun zu sein beginne; denn jener Leib, welcher seit so langer Zeit sich seliger Unsterblichkeit erfreue, könne nicht zugleich jetzt zu sein beginnen [3]). Nur eine fleischliche Auffassungsweise könne den Leib Christi dem Entstehen und Vergehen überantworten [4]). Jenem Vorgange bei der Konsekration misst er keine andere Bedeutung bei als der Verarbeitung eines Stoffes zu einem Gegenstande menschlicher Kunstfertigkeit, etwa der Verarbeitung des Holzes zu einem Tische. Die ursprüngliche Wesensform des Materials gehe dabei nicht verloren. Der Gegenstand nehme vielmehr nur eine neue Form an sich [5]).

Er beruft sich ferner darauf, dass ein Körper an sich sichtbar und greifbar ist, während der Leib Christi auf dem Altare unsichtbar sein soll, dass eine gleichzeitige Existenz des Leibes Christi im Himmel und auf Erden unmöglich sei [6]), lauter Argumente, wodurch er seine Ueberzeugung von dem massgebenden Rechte des natürlichen Denkens innerhalb der Glaubenslehre bekundet, ohne sich auf die Seite einer dialektischen Parteirichtung zu neigen.

[1]) Quis videns colorem marmoris . . . contendat vecordissimus se colorem illum et non marmor videre, cum causa videndi coloris vel cuiuscunque, quod in subiecto est, subiecti ipsius visio sit, apud ipsam, quae deus est, veritatem subiecti et eius, quod in subiecto est, non sensu sed intellectu solo separabilium compactricem? *De sacra coena* 182.

[2]) *Ibid.* 190.

[3]) Fit, inquam, panis, quod nunquam ante consecrationem fuerat, de pane i. e. de eo, quod antea fuerat commune quiddam, beatificum corpus Christi, sed non ut ipse panis per corruptionem esse desinat panis, sed non ut Corpus Christi nunc incipiat per generationem sui, quia ante tot tempora beata constans immortalitate, non potest corpus illud etiam nunc esse incipere. *Ib.* 97 s.

[4]) *Ib.* 94.

[5]) . . . non amisit ipsa materia formam suam, ut per corruptionem subiecti transiret in aliud, sed idem subiectum praeter eam, quam habebat, aliam nutu divino aut artificis studio formam accepit. *Ib.* 79 s.

[6]) *Ib.* 199 s.

So findet in Berengar von Tours jene Geistesrichtung des 11. Jahrhunderts, welche die Dialektik auf das theologische Gebiet nicht nur anwendet, sondern innerhalb desselben über die Auktorität stellt, ihren Hauptrepräsentanten. Berengar bestreitet die kirchliche Abendmahlslehre nicht im Namen des Sensualismus, sondern als exklusiver Dialektiker. Das Hereinspielen der göttlichen Allmacht bei diesem Sakramente, den Charakter des Wunderbaren, des Staunenswerten will seine Auffassungsweise völlig beseitigt wissen [1]).

Wenn oben gesagt wurde, dass den Dialektikern dieser extremen Richtung der Beigeschmack der Sophistik anhafte, so macht hierin Berengar keineswegs eine Ausnahme. Die erhaltenen Reste seiner Schriften liefern nicht wenige Belege hiefür. Ausser den willkürlichen Interpretationen von Väterstellen ist das bezeichnendste Beispiel die Art, wie er mit der sogenannten Humbertschen Formel verfährt [2]). Von unserem Gesichtspunkte der Betrachtung aus ist vielleicht von grösserem Interesse sein Versuch, zu zeigen, dass es logisch unzulässig sei, zu sagen: Brot und Wein sind der Leib und das Blut Christi [3]). Denn wenn Brot und Wein nach der Konsekration nicht mehr vorhanden seien, so könne von ihnen auch nichts in bejahender Weise ausgesagt werden. Der Grund, worauf er sich hier stützt, ist der Satz: Non enim constare poterit affirmatio omnis parte subruta = Nicht kann eine jede Bejahung bestehen, wenn von einem Teile der Satzglieder (Subjekt und Prädikat) das bezügliche Substrat nicht mehr vorhanden ist.

In *De sacra coena*, ed. Vischer 234, formuliert er den Satz in folgender Weise: Omnis enuntiatio amissa parte altera utra, praedicatum dico atque subiectum, constare non poterit. Unter der Voraussetzung der Wesensverwandlung sieht er in der Behauptung: „Das Brot des Altares ist der Leib des Herrn" ein derartiges affirmatives Urteil. Indem er nun jenen ersten Satz: Non enim constare poterit etc. als Obersatz benützt und den Untersatz hinzufügt: Panis altaris solummodo est verum corpus Christi est affirmatio parte subruta, glaubt er zu dem Schlusse berechtigt zu sein: Ergo affirmatio: „Panis altaris" etc. non poterit constare.

Lanfrank war es nicht schwer, ein derartiges Beweisverfahren vom Standpunkt der formalen Logik aus zurückzuweisen. Denn Berengar operiere mit einem Syllogismus, der zwei partikuläre Prämissen habe. Daraus könne aber überhaupt keine Konklusio abgeleitet werden [4]). Dem gegenüber ist Berengar rasch bei der Hand, jenen Obersatz und zwar mit Be-

[1]) Per miraculum dicis ista fieri, admirationi debere; verius dixisses ad iniuriam et contemptum dei. *Ib,* 96.

[2]) *Ib,* 80.

[3]) Vgl. zum folgenden meine Abhandlung: Lanfranks Verhältnis zur Dialektik, Katholik 1902, I 272 ff.

[4]) Lanfr. l. c. c. 7, M 150, 417 D.

rufung auf eine ähnliche Ausdrucksweise in der heiligen Schrift (non omnis = nullus) als einen universalen zu proklamieren[1]). Er bedenkt nicht, dass er dadurch jede affirmative Aussage über Gegenstände, die der Vergangenheit angehören, unmöglich machen würde. Denn wenn auch für ihn die Formulierung jenes Satzes sicherlich nur Bedeutung haben soll in Rücksicht auf den vorliegenden konkreten Fall, und wenn er auch nur verhindern will, dass etwas nicht mehr mit dem Namen jenes Wesens benannt werde, das ihm verloren gegangen ist, so reicht doch der eigentliche Sinn des Satzes weit über das hier intendierte Ziel hinaus.

Indem Berengar für das Altarsakrament einzig und allein nur die Kategorie des Werdens im Sinne der Gestaltung eines vorhandenen Stoffes zulässt, leugnet er das Mysterium und schränkt er sich auf eine rein natürliche, also rationalistische Betrachtungs- und Erklärungsweise ein.

In der Formulierung jenes Satzes aber bekundet er ganz die gleiche kleinliche und wenig glückliche Originalität, die wir auch bei seinem jüngeren Zeitgenossen Roszelin von Compiègne antreffen, wenn dieser es verwehren will, bei einem Dinge von Teilen zu reden oder den Namen des Ganzen noch anzuwenden, wenn ein Gegenstand eines seiner Teile, wie das Haus des Daches, verlustig gegangen ist.

Mit Hartnäckigkeit blieb Berengar sein Leben lang bei dem einen Thema der Abendmahlslehre stehen. Für die Dialektik, die er so hoch schätzte, konnte er so nur die Bedeutung gewinnen, dass er auch seine Gegner teilweise auf dieses Gebiet bei der Behandlung der Glaubenslehre lenkte[2]). Konsequenz war nicht seine Sache, sonst hätte er seiner kundgegebenen Ueberzeugung gemäss alle Autorität gänzlich beseitigen und seinen Rationalismus auch auf die übrigen Glaubensdogmen ausdehnen müssen.

---

[1]) *De s. coena* 110.

[2]) Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg 1909, I 222.

Die erste katholische Kritik an Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Von Dr. theol. Cl. Kopp in Paderborn.

Im Jahre 1785 veröffentlichte Kant als erste seiner ethischen Schriften die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Schon drei Jahre später erschien von katholischer Seite eine umfassende, 332 Seiten füllende Kritik dieser Grundlegung aus der Feder Stattlers[1]). Eine Antikritik konnte auch nicht lange auf sich warten lassen, da man ohne Zweifel noch nie in der Geschichte der Philosophie der theozentrischen Moral so brüsk entgegengetreten war. Denn die christliche Moral, die nach dem Willen ihres Stifters nie ganz auf den „Eudämonismus" verzichten kann, erscheint Kant

[1]) Dr. Stattler: Anti-Kant. 2. Bd. München 1788. Anhang zum Anti-Kant in einer Widerlegung der Kantischen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. — Stattler, der 1728 in Kötzting im bayrischen Walde zur Welt kam, trat 1745 in Landsberg am Lech in die Gesellschaft Jesu ein. Schon bald nach seiner Priesterweihe im Jahre 1759 begann sein akademisches Wirken, zuerst als Professor der Philosophie, dann der Theologie. Als 1773 der Jesuitenorden aufgehoben wurde, blieb er allein von seinen Ordensmitgliedern als Weltpriester an der Universität Ingolstadt im Amte. Als 1781 die dortige theologische Fakultät mit Ordensleuten besetzt wurde, erhielt er eine Pfarrei in der Oberpfalz. Da sein reger Geist aber mit seinen Reformideen in der Gemeinde kein Verständnis fand, zog er nach München. Hier entfaltete er, zuerst in gänzlich freier Musse, dann als geistlicher Rat und Zensurrat tätig, eine sehr fruchtbare literarische Tätigkeit. Wegen seiner reizbaren Naturanlage hat es Stattler nie an persönlichen Gegnern gefehlt. Weil aber sein Denken in Philosophie und Theologie neue Bahnen suchte, hatte er auch viel mit wissenschaftlichen Gegnern zu kämpfen, die den sensus catholicus nicht immer rein in seinen Lehren wiederfinden wollten. Ihrem Einflusse ist es zuzuschreiben, dass nach einem langen Für und Wider zwei seiner Bücher — *De locis theologicis* und *Demonstratio catholica* — im Jahre 1796 indiziert wurden. Nur ein Jahr hat Stattler diesen Schlag überlebt. Wie Sailer berichtet, pflegte er sich mit den Worten zu trösten: „Ich hoffe, ich werde meinen Prozess bei Gott besser ausfechten, als auf Erden" (zitiert bei G. Huber, Benedikt Stattler und sein Anti-Kant. Inaugural-Dissertation. München 1904. Dieses ist die einzige neuere Schrift, die sich mit Stattler beschäftigt. Sie berücksichtigt aber nur die Kritik Stattlers an Kants transzendentaler Aesthetik und Kategorienlehre).

deswegen „nicht nur als eine falsche Theorie, sondern als moralische Perversität“[1]). Noch heute bilden recht häufig die Hauptbegriffe, wie sie Kant erstmalig in der Grundlegung ausgearbeitet hat, die unantastbaren Dogmen der modernen Ethik. Seine praktische Philosophie hat ihn recht eigentlich zum „Philosophen des Protestantismus“ gemacht. Deswegen muss es einen besonderen Reiz gewähren, den ersten Anprall der Gegenströmung auf katholischer Seite zu verfolgen.

Unsere Untersuchung soll sich auf die leitenden Gedanken beschränken. Es sind die Grundbegriffe, die jedem auch bei der oberflächlichsten Berührung mit der Kantschen Ethik bekannt werden. Autonomie und kategorischer Imperativ des Willens, Vereinigung von Freiheit und Naturnotwendigkeit sind diese Angelpunkte der Sittenlehre Kants.

Der eine grosse Gedanke, aus dem sich schliesslich die ganze Philosophie Kants entwickelte, hat auch auf diese Begriffe geführt. Denn das war doch das Ziel Kants: Sicherheit vor dem Skeptizismus, streng notwendige und allgemeingültige Grundlagen für den gesamten menschlichen Erkenntnisbau. Wie durch die synthetischen Sätze a priori dies für die theoretische Philosophie erreicht sein sollte, so beginnt Kant jetzt, in ähnlicher Weise auch das Sittengesetz als eine apriorische Leistung der Vernunft darzutun. Die Vernunft bringt auch hier die Form und damit die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit von Haus aus mit, die Erfahrung liefert auch hier nur den Stoff.

Allerdings stellt sich uns gleich am Eingange der praktischen Philosophie eine ernste, prinzipielle Schwierigkeit entgegen. „Denn“, so fragt Stattler mit Recht, „warum hält doch Herr Kant dafür, oder warum sollen wir seinen Grundsätzen gemäss dafür halten, die Beurteilungen unseres Verstandes und unserer Vernunft, welche im theoretischen so objektiv leer und allgemein dialektisch sind, so bald sie sich über Erfahrung hinauswagen, seien doch im praktischen richtig“[2])? Aber dieser grundsätzliche Protest ist natürlich nicht das Ende der Antikritik Stattlers. Er rüttelt vielmehr an den Säulen der Kantschen Philosophie. Denn man wird stets das Dilemma Kants: Erfahrung und damit zufällige Erkenntnis — oder Apriorismus und damit notwendige, aber phänomenale Erkenntnis nicht für zwingend halten. Es bleibt doch noch die Möglichkeit, dass weder aus der Erfahrung noch aus der Vernunft allein das Erkennen fliesst. Es können doch beide, zu einem tatkräftigen Bunde vereint, gemeinsam das Erkenntnisgeschäft betreiben, so dass die Vernunft vermöge ihrer abstrahierenden Tätigkeit auf Grund des Tatsachenmaterials aus der Erfahrung dem Menschen eine allgemeingültige Erkenntnis sichert. Das hat auch Stattler

[1]) Fr. Paulsen, J. Kant [5] 322.

[2]) a. a. O. 16.

gewusst und auf die sittlichen Begriffe angewandt. Denn, wie er schreibt, „allgemein werden solche Begriffe nicht weiter, als die Möglichkeit der Bestimmungen, welche sie enthalten, sich auch auf die sittlichen Handlungen anderer Arten von vernünftigen Wesen erstrecken kann“ [1]). Mit anderen Worten: Die aus der Erfahrung herausgeschälten moralischen Begriffe sind dadurch allgemein, dass der sittliche Wert in allen Einzelhandlungen immer unverändert bleibt. Diese Möglichkeit wird der strengen Forderung Kants in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten durchaus gerecht, dass nämlich das sittliche Gesetz „nicht bloss für Menschen, sondern für alle vernünftigen Wesen überhaupt, nicht bloss unter zufälligen Bedingungen und Ausnahmen, sondern schlechterdings notwendig gelten müsse“ [2]).

Mit der Einräumung, dass die sittlichen Begriffe unabhängig von der Vernunft ihre Unveränderlichkeit und Allgemeingültigkeit behaupten können, wird ein anderer Nerv der Kantschen Moralphilosophie blossgelegt. Denn jetzt tritt die Versuchung an die Vernunft heran, ihre stolze Einsamkeit zu verlassen und sich mit den Objekten in freundliche Berührung zu setzen. Damit ist aber — im Kantschen Sinne — die Gefahr gegeben, dass die Objekte versuchen werden, bestimmend auf das sittliche Handeln einzuwirken. Und doch darf nicht der leiseste Stoss von aussen an den Willen herantreten, wenn die Vernunft nicht selbst auf den moralischen Wert ihres Handelns verzichten soll. Wenn nun jede Rücksichtnahme auf den Inhalt des Gewollten die sittliche Tat trüben und fälschen muss, so bleibt als sittlich berechtigter Bestimmungsgrund allein das nackte Vernunftgesetz übrig, das keinen andern Befehl an den Willen ergehen lässt, als: Handle so, dass Du auch wollen kannst, Deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden [3]). Diese rein formale Bestimmung des Willens ist die einzigste und oberste Norm des sittlich Guten und Bösen.

Aber diese Entleerung des Willens von jeder materiellen Bestimmung hat sich nicht einmal den ungeteilten Beifall der Freunde des Kantianismus erobern können. Denn, so schreibt z. B. Paulsen von der Lüge: „Nicht darum ist Lügen schlecht, weil es nicht allgemein gesetzt werden kann, ohne sich selber aufzuheben, sondern weil es ein wesentliches Gut, so viel an ihm ist, zerstört, nämlich das Vertrauen, das die Grundbedingung aller Gemeinschaft unter Menschen ist“ [4]). Worin man nun auch immer in diesen und allen andern Fällen den Grund der moralischen Verwerflichkeit finden mag, das betonte auch schon Stattler, dass nichts deswegen gut oder böse ist, weil es ein allgemeines Gesetz sein kann oder nicht. Nach ihm sind „die Pflichten gegen sich selbst vielmehr deswegen für alle

[1]) a. a. O. 33.
[2]) a. a. O. Ausgabe Vorländer [3] 28. Leipzig 1906.
[3]) Vgl. Grundlegung a. a. O. 20.
[4]) a. a. O. 348.

Menschen allgemein, weil ihr Grund allen Menschen samt dem Wesen gemein ist[1]). Ebenfalls müssen auch die Pflichten gegen andere „jederzeit aus von der Allgemeinheit selbst verschiedenen Gründen erkannt werden, welche, so oft sie bei Menschen vorhanden sind, allgemein gelten, eben darum, weil sie hinreichend für sich selbst sind“[2]).

Die von dem Willen erstrebten Objekte entscheiden also über die sittliche Güte und Schlechtigkeit der Handlung. Sie bilden nach Stattler aber auch weiter den Gradmesser des Guten und Schlechten. Denn „je grösser das wahrhaft Gute ist, das man will und durch sein Wollen liebt, je grösser ist die physische Güte desselben und folglich auch die moralische Güte, wenn man es frei liebt“[3]).

Die Bestimmung, so zu handeln, dass unsere Tat zugleich ein allgemeines Gesetz sein könnte, tritt nach Kant an den Menschen kategorisch d. h. unbedingt heran. Und zwar spricht nicht ein fremder Wille mit dieser Machtfülle in dem Menschen, sondern die Vernunft selbst ist diese — autonome — Herrscherin. Autonomie und kategorischer Imperativ sind mithin nach Kant unauflöslich mit einander verschwistert. Das ist der eigentliche Kern der Kantschen Moral. Hier musste daher auch Stattler seine besten Waffen anlegen.

Wiederum tritt er hier Kant zunächst mit der Kr. d. r. V. in der Hand entgegen. Denn, so sagt er, die „kategorischen Imperative sind lauter Vorstellungen der Vernunft; und unerachtet Kant in seiner Kritik der reinen theoretischen Vernunft diese Vernunft als eine reine Betrügerin feierlich erklärt hat, gründet er auf diese ihr bloss zugedichteten Imperative die ganze gesetzliche, ja selbst die ganze moralische Gesetze gebende Kraft“[4]).

Wenn Stattler nun nach dieser grundsätzlichen Ablehnung auf die inhaltliche Würdigung eingeht, so setzt er sich gleich in den denkbar schroffsten Widerspruch zu Kant. Denn, so stellt er fest, wenn der kategorische Imperativ wahrhaft kategorisch sein soll, wenn er die Imperative der Sinnlichkeit überwinden soll, so muss er einen unbedingten Zweck haben. Kein Philosoph vermag nun aus seiner Vernunft einen solchen Zweck aufzuweisen, „sofern er nicht nach vorausgesetzter vollkommener Gewissheit vom Dasein Gottes als moralischen Gesetzgebers die Seligkeit eines künftigen Lebens als den letzten Zweck aller Moralität für ebenso gewiss annimmt, dem alle moralisch guten Handlungen nur als Mittel untergeordnet sind“[5]). Wenn nicht Gott uns diese ewige Seligkeit verbürgt, so lösen sich die kategorischen Imperative für den Menschen in Rauch auf. Denn „aus welchem Grunde soll er für die schlaffen Reize der sonst überall

[1]) a. a. O. 115.
[2]) a. a. O. 116.
[3]) a. a. O. 22 f.
[4]) a. a. O. 78.
[5]) a. a. O. 81.

nur täuschenden Vernunft so grosse Achtung haben, sich für ihre schwachen und nur blendenden Gesetze so viel interessieren? Woher soll die herrschende Maxime in ihm entstehen, all sein ihm offen stehendes sinnliches Vergnügen der Vorliebe dieses blossen und noch dazu schwachleuchtenden Ideals aufzuopfern“ [1])? Deswegen wird Stattler auch nicht müde, auf die mächtigen Motive des Christentums hinzuweisen, die allein jeden Imperativ wahrhaft kategorisch machen. Auf der ersten Stufe des sittlichen Entwicklungsprozesses, wenn die Sinnlichkeit noch in ihrer ungeschwächten Kraft dasteht, treibt die Hoffnung auf Lohn und die Furcht vor Strafe mächtig an. Hat die Vernunft mit Hilfe dieser Bestimmungsgründe sich allmählich den Fesseln der Sinnlichkeit entwunden, hat sie die Befreiung und Befriedigung des sittlich-übernatürlichen Lebens gekostet, dann bilden die Heiligkeit und die Güte des Gesetzgebers und seines Gesetzes die edleren, aber ebenso wirksamen Beweggründe zur Erfüllung des kategorischen Imperativs [2]).

Man sieht, die scharfen Verdikte Kants über das Ausschielen der Tugend nach Belohnung, über das Streben, die Tugend als Durchgangspunkt zur eigenen Glückseligkeit zu betrachten, haben Stattler nicht erschüttert. Er stellt stolz der Autorität Kants und seiner Anhänger die Autorität Christi entgegen und fragt: „Warum hat denn Jesus Christus, dem sie doch die erste moralische Meisterschaft anzustreiten oder dessen Lehrart mit offener Stirne zu kritisieren sich mitten unter redlichen Christen nicht erfrechen werden, warum hat er, sage ich, uns selbst dieses oberste Prinzip aller Moralität gegeben: Liebe Gott Deinen Herrn aus Deinem ganzen Herzen und mit aller Kraft und Stärke Deiner Seele; Deinen Mitmenschen aber wie Dich selbst? Ich meines Teils kenne kein anderes und sehe alle diejenigen für arme Pfuscher in der Moral an, die uns eine andere oder nach ihrem Dünkel erhabenere Moral, als Jesus Christus gelehrt hat, lehren wollen“ [3]). Man muss es in der Tat vermissen, dass die Kantsche Ethik für das eigentliche christliche Moralprinzip, die Liebe Gottes, gar keinen Raum gefunden hat. Willmann hält den Nachweis Kants für eines der stärksten Stücke seiner Philosophie, „dass die Aufstellung des göttlichen Gesetzes als Moralprinzip in dieselbe Kategorie gehört wie das Lustprinzip Epikurs“ [4]). Und doch will auch Stattler nicht, wie wir hörten, das göttliche Gesetz mit schlecht verhehltem Widerwillen

[1]) a. a. O. 83 f.

[2]) a. a. O. 94 ff.

[3]) a. a. O. 86 f.

[4]) O. Willmann, Geschichte des Idealismus III, Braunschweig 1897, 466. — Vgl. auch A. Messer, Kants Ethik. Leipzig 1904. X. Kapitel: Das Verhältnis der Kantschen Ethik zum Eudämonismus, 219 ff. „Die Polemik Kants trifft nur ein bestimmtes materiales Prinzip, nämlich den eigentlichen Hedonismus“ (a. a. O. 224).

um eines Häufleins Erdenlust oder sinnlich gedachter Himmelsfreuden willen erfüllt haben. Furcht und Hoffnung dienen als Motive nur bei dem Anfänger in der schwersten Kunst, der Kunst der sittlichen Lebensvollendung, um den sittlichen Imperativ kategorisch gegen den lebhaft protestierenden sinnlichen Menschen durchzusetzen. Aber allmählich soll alles Egoistische als trüber Satz zurückbleiben. Ganz klar und rein wird der Wille. Er erfüllt das Gesetz aus Liebe zu Gott, um dafür eine Glückseligkeit einzutauschen, die Gott selber ist. Wenn eben das — um mich noch einmal auf Paulsen zu berufen[1]) —, was Kant als sein eigentliches Verdienst ansieht, nämlich die Ausstossung der teleologischen Betrachtung aus der Moral, sein Grundfehler ist, dann konnte Stattler keinen tieferen und reineren Endzweck wie Gott feststellen.

Man sieht, wie kategorischer Imperativ und Autonomie unvermerkt bei Stattler ineinander geflossen sind. Das Wesen des kategorischen Imperativs hatte für ihn nur ein recht geringes Interesse, da nach ihm ohne Gott und Gottanschauung Imperative nicht mit verpflichtender Macht auftreten können. Deswegen kennt er keine autonome, sondern nur heteronome kategorische Imperative. Wenn er deswegen auch schon hier vornehmlich gegen Kants Autonomie focht, so hat er damit diesen Kampf doch noch nicht zu Ende gekämpft. Da Stattler mit aller Energie Gott in den Mittelpunkt der Moral rückt, empfindet er auch die Selbstgesetzgebung des Menschen als nichtig, fast als lächerlich. Zwar war ja bekanntlich Kant durch seine praktische Philosophie auch zu Gott emporgestiegen. Aber er ist bei ihm ein vager Begriff, ein blutleeres Gebilde geblieben. Kant ist beinahe ängstlich, dass Gott nun mit seiner Würde Ernst machen und die Autonomie des Menschen zertrümmern könnte. Deswegen schreibt er: „Mag das höchste Gut immer der ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft, d. i. eines reinen Willens sein, so ist es doch darum noch nicht für den Bestimmungsgrund desselben zu halten“[2]). Das vermag eben Stattler nicht zu begreifen, dass ein Gott da ist und doch der Mensch ihn als Bestimmungsgrund nicht gelten lassen darf, ohne untersittlich zu handeln. Immer wieder stellt er, in oft ausfallender und erregter Sprache, als oberstes Moralprinzip den Satz auf: Liebe Gott über alles, ein Satz, der „nicht Autonomie, sondern Heteronomie des Willens zum ersten Grund der Sittlichkeit aufstellt“[3]). Nur dadurch, dass der Mensch sich diesem von Gott selbst gegebenen Gesetze unterwirft, gelangt er zur zeitlichen und ewigen Glückseligkeit. Denn auch das betont Stattler immer wieder — fast möchte man meinen Kant zum Trotze —, dass die Tugend Glückseligkeit als Zweck hat, eine Glückseligkeit freilich, die letzten Endes in der Vereinigung mit dem persönlichen Sittengesetze, Gott, besteht. Das Gegenteil

[1]) a. a. O. 344.
[2]) Kr. d. pr. V. Ausg. Vorländer [5], Leipzig 1906, 141.
[3]) a. a. O. 220.

ist ihm, wie er es nennt, „spitzfindiger Stolz“ [1]). Und, wie er weiter schreibt: „Die Weisheit und Güte Gottes selbst kann nur deswegen Tugend vom Menschen fordern, weil sie will, dass er selig werde: das nur durch Tugend möglich ist“ [2]). Dadurch werden nach der Ausdrucksweise Kants natürlich sämtliche Imperative Stattlers hypothetisch, da sie nur Mittel zum Zweck sind. Aber Stattler bestreitet eben mit aller Macht, dass die autonome Vernunft sich wahrhaft kategorische Imperative geben könne, denn er fragt von diesem Gesetze der Vernunft: „woher es die kategorische Kraft seines Aufgebots des Willens zu so einer durchgängigen Unterwerfung hernehme, wenn in seiner Vorstellung nichts von einem wirklich gewiss existierenden Gott als Gesetzgeber vorkommt“ [3]).

So kann denn der Mensch nach Stattler in der Moral ohne Gott nur kraftlose Idole aufstellen. Aber selbst wenn die Kantsche Ethik ein Ideal wäre, so bliebe es ein unerreichbares. Denn eine Moral ist nur möglich, wenn es eine Willensfreiheit gibt. Und dass die Freiheit des Willens, wie sie Kant gelten lassen und beweisen will, nur eine Scheinfreiheit ist, sucht Stattler zum Schluss seiner Kritik darzutun. Nach Kant sind Autonomie und Willensfreiheit Wechselbegriffe. Du kannst, denn du sollst, ist die knappe Formel, die von ihm selbst stammt. Schon in den Antinomien hatte er eine Kausalität aus Freiheit der Naturkausalität gegenüber gestellt. Auch in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten findet Kant die Lösung in ähnlicher Weise in der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich, von Sinneswelt und einer intelligiblen Welt. Dort herrscht die Notwendigkeit, hier wirkt die Freiheit. Freilich denken sich die Menschen nur willensfrei, oder, wie er selbst schreibt: „Der Begriff einer Verstandeswelt ist — nur ein Standpunkt, den die Vernunft sich genötigt sieht, ausser den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken; welches, wenn die Einflüsse der Sinnlichkeit für den Menschen bestimmend wären, nicht möglich sein würde“ [4]). Die Freiheit ist also kein Erfahrungsbegriff, sondern nur ein Postulat, eine Idee.

Ist es aber möglich, dass ein und derselbe Mensch als Sinnenwesen unter der Naturkausalität steht, als Vernunftwesen aber Freiheit besitzt? Ist es weiter denkbar, dass der Freiheitsgedanke nur eine notwendige Idee ist? Diese Fragen drängten sich in aller Schärfe schon Stattler auf. Er wendet sich lebhaft gegen die Möglichkeit, dass der Mensch frei ist als Intelligenz, der Notwendigkeit aber als Glied der Sinnenwelt unterworfen bleibt. „Wenn dem also wäre“, so sagt er, „so hätte es nicht nur den Schein eines Widerspruchs, sondern der Widerspruch stünde gewiss in

[1]) a. a. O. 186.
[2]) a. a. O. 186.
[3]) a. a. O. 139.
[4]) Grundlegung a. a. O. 88 f.

voller Evidenz vor Augen. Denn Notwendigkeit, so zu handeln, ist Mangel alles gleichzeitigen Vermögens, nicht so zu handeln, und Freiheit, so zu handeln, ist gleichzeitiges Vermögen, nicht so zu handeln“ [1]). Auf welche Seite wird sich nun die Vernunft schlagen, da sie Freiheit und Notwendigkeit unmöglich bei derselben Handlung annehmen kann? „Sie wird“, so meint Stattler, „viel eher den Begriff der Freiheit als ganz leer ansehen, weil sie doch von dem Begriffe der Naturnotwendigkeit in der Erfahrung Bestätigung findet; von blossen Vernunftideen aber schon aus der Kritik des Herrn Kant gelernt hat, dass sie nur dialektische, von keinem konstitutivem, sondern nur regulativem Gebrauche sind“ [2]). Und welche weitere Folge muss der ehrliche Menschengeist nun ziehen? „Ist ohne Freiheit kein Moralgesetz möglich, so ist offenbar, wenn die Freiheit eine problematische Idee ist, auch das Moralgesetz eine bloss problematische Idee. Und dann gute Nacht der moralischen Gesinnung und allem frommen Glauben an Gott“ [3]).

Das wäre allerdings nur in grossen Zügen die Antikritik Stattlers. So zeigt sie aber ihre freundlichsten und lichtvollsten Seiten. Denn sie krankt daran, dass sie der Kantschen Schrift fast Satz für Satz folgt. Das bringt etwas Beklemmendes und Mühsames in seine Schrift hinein, das hat auch zu zahlreichen Wiederholungen geführt. Die entscheidenden Punkte sind oft von vielem Nebensächlichem überwuchert, so dass man häufig manches störende Rankengestrüpp wegreissen muss. Der scharfe Gegensatz zu Kant hat ihn dazu geführt, zu schroff und zu einseitig die Glückseligkeit als christliches Moralprinzip aufzustellen. Auch der ganze Ton, auf den seine Kritik gestimmt ist, klingt uns, die wir schon infolge des zeitlichen Abstandes der Philosophie Kants leidenschaftsloser gegenüberstehen, zu verletzend. Aber das grosse Verdienst bleibt Stattler, dass er nicht gleich manchem katholischen Theologen der Aufklärungszeit Kant sein Hosianna zugerufen hat, dass er vielmehr als erster katholischer Theologe umfassend die Kantschen Moralprinzipien bekämpft hat und kräftig für den Gedanken eingetreten ist, dass der persönliche Gott auch der Gott der Moral war, ist und bleiben wird.

---

[1]) a. a. O. 291.
[2]) a. a. O. 296.
[3]) a. a. O. 295.

Rezensionen und Referate.

Erkenntnistheorie.

Die Realität der Aussenwelt. Mit einem Beitrag zur Theorie der Gesichtswahrnehmung. Erkenntnistheoretische und psychologische Untersuchungen. Von Dr. phil. Heinrich Ostler. Paderborn 1912, Ferdinand Schöningh. 8°. XII u. 444 S. ℳ 8.

Der Gegenstand des vorliegenden Werkes — die Frage nach der Existenz und Erkennbarkeit der Aussenwelt — gilt in weiten Kreisen als das Hauptproblem, wenn nicht gar als das einzige Thema der Erkenntniskritik.

In origineller Weise sucht nun Ostler dieses Problem zu lösen, indem er sich besonders auf die Ergebnisse der modernen Physiologie und Psychologie der Sinnesfunktionen stützt. Die sachkundige Orientierung über den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung inbetreff der einschlägigen Fragen gehört unstreitig zu dem Besten, das dieses mit vielem Fleiss und liebevoller Hingebung geschriebene Werk bietet.

Vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus erheben sich freilich der von Ostler gebotenen Behandlung des Realitätsproblems gegenüber einige gewichtige Bedenken: Die Einengung des Begriffs „Realität" auf die „Aussenrealität" (7; vgl. indes 185) lässt von vorneherein eine methodische, allseits befriedigende Lösung des Problems nicht zu. Das Erkenntnissubjekt mit seinen Anlagen wird ja als gegeben angenommen. Die Lösung bewegt sich deshalb sozusagen auf der Peripherie, während unseres Erachtens eine prinzipielle Betrachtung auf einer mit sorgfältiger Kritik durchgeführten Scheidung des Subjektiven vom Objektiven im Erfahrungsbereiche beruhen müsste. Die Realität der Aussenwelt würde dabei viel von ihrem problematischen Charakter verlieren. Erst wenn von seiten der Erkenntniskritik diese Scheidung gerechtfertigt ist, und wenn man sich auf diesem Wege über die Bedeutung der Sinnesempfindung für die Erkenntnis ein abschliessendes Urteil gebildet hat, — also erst nach der grundsätzlichen Lösung des Realitätsproblems — haben die lehrreichen psychologischen Ausführungen des Verfassers für die Entscheidung realistischer Spezialprobleme ihren Wert.

Die Charakteristik des „naiven Realismus“ ist anregend und im allgemeinen zutreffend. Bemerkenswert ist auch die gründliche, die Ausführungen des Gegners sorgfältig zergliedernde Kritik, die Ostler dem Standpunkt Ed. v. Hartmanns widmet: E. v. Hartmanns Widerlegung des Idealismus wird als inkonsequent und unzulänglich zurückgewiesen.

Der Verfasser steht überhaupt dem transzendentalen Realismus ablehnend gegenüber. Neuscholastische Vertreter dieser Richtung werden einer eingehenden Kritik unterzogen, in der sich viel Beachtenswertes findet.

Ostler selbst vertritt den sogenannten „direkten“ Realismus, der auf der These (138) fusst, dass „unser Wahrnehmungsbild ... selbst etwas Physisches“ sei. Es ist also ein „kritischer Realismus der direkten Wahrnehmung“. Aber wird damit das eigentliche Problem nicht gewaltsam aus der Welt geschafft?

Auf Widerspruch dürfte der Verfasser auch mit seiner eigenartigen Auffassung stossen, wonach die „Gefühlswahrnehmungen“ (Haut-, Muskel-, Sehnen- und Gelenkempfindungen sowie Organempfindungen) „als zum Ich gehörig (im Gegensatz zu den Gesichtsempfindungen) unmittelbar gegeben“ seien (vgl. 232).

Wie denkt sich ferner Ostler die „Gewalt der Psyche“, mit der sie „das von den physischen Elementen dargebotene Material sozusagen zu jeder beliebigen Flächengrösse auswalzen“ kann (vgl. 346)? Und wie verträgt sich diese Annahme mit seiner „direkt realistischen“ Ansicht?

Ostler beschliesst seine Ausführung mit der seine Ansicht kurz zusammenfassenden These (433): „Wir sind einer Aussenwelt unmittelbar gewiss, aber der Aussenwelt, d. h. dessen, was wir gewöhnlich unter Aussenwelt verstehen, werden wir erst durch Kausalitätsschluss mächtig“. Ausdrücklich bemerkt er, dass er damit eine Mittelstellung einnehmen will zwischen Idealismns und transzendentalem Realismus einerseits und dem naiven Realismus andererseits.

Obwohl wir die von Ostler gebotene Lösung nicht für eine durchweg einwandfreie halten, können wir das Studium seines Werkes zur Einführung in das Realitätsproblem doch warm empfehlen.

Braunsberg (Ostpr.). **Prof. Dr. W. Switalski.**

De qualitatibus sensibilibus et in specie de coloribus et sonis auctore Huberto Gründer S. J. Friburgi Brisgoviae 1911. Herder. gr. 8 XII, 100. ℳ 2.40; geb. ℳ 3.20.

Seit Erscheinen dieses Büchleins ist manches wiederum über das Thema desselben geschrieben worden; auch das Philosophische Jahrbuch hat sich unlängst (1912, S. 151 ff.; 1913, S. 44 ff) neuerdings mit der Frage um die Sinnesqualitäten beschäftigt. So finden wir es nicht not-

wendig, das Büchlein P. Gründers eingehender zu besprechen; denn es bringt sachlich nichts Neues. Es ist vielmehr dazu bestimmt, die für die virtuelle Objektivität der Sinnesqualitäten herkömmlichen Beweise und die Gegenbeweise in klarer Form einem Leser darzulegen, der die Frage zum erstenmal etwas eingehender, nach streng scholastischer Methode zu studieren wünscht.

Wir finden die Untersuchung von erkenntnistheoretischer Seite, sowohl in diesem Büchlein, wie auch überhaupt, bisher leider noch immer nicht tiefgehend genug. Dies wird unseres Erachtens dann erst erfolgen, wenn vor allem die komplexe Fragestellung genauer zergliedert und von Schritt zu Schritt beantwortet wird. Die diesbezüglichen Vorschläge von Feuling in diesem Jahrbuche (1912, S. 151—170) sind nur warm zu begrüssen. Sodann ist es aber sehr wünschenswert, dass die in der Behandlung des Problems vorkommenden Ausdrücke und damit bezeichneten Begriffe (wie Erkenntnis, Wahrheit, objektivgültiger Inhalt, Uebereinstimmungsverhältnis zwischen Erkenntnisinhalt und Erkenntnisobjekt usw.) nicht je nach der eigenen Ansicht angepassten Deutung enger oder weiter gebraucht, sondern methodisch diskutiert werden, um die richtige Schärfe, beziehungsweise nötige Korrektur zu erhalten. Dann würden vielleicht manche Voraussetzungen und Verallgemeinerungen aufgegeben. So z. B. hängt von der Weite meines Erkenntnisbegriffes ab, ob ich gewisse Sinnesempfindungen, sagen wir eine Tastempfindung, Wärmeempfindung oder vielleicht noch eine Geruchsempfindung, mit dem Prädikate Erkenntnis benennen darf: ebenso ist es nicht apriori eine ausgemachte Sache, eine wie weitgehende Uebereinstimmung von Erkenntnis und transzendentem Objekt zur Wahrheit der Erkenntnis gefordert werden müsse. Denn auch auf dem intellektuellen Gebiete wird ein analoger Begriff nicht in gleicher Weise ein ‚übereinstimmendes Abbild' des Gegenstandes sein, wie ein conceptus proprius, und folglich wird auch das Urteil, dem solche Begriffe zu Grunde liegen, nicht in derselben Weise die Uebereinstimmung zum Ausdruck bringen, als ein anderes, und doch wird seine Wahrheit nicht angezweifelt.

Diese kurzen Bemerkungen sollen darauf hinweisen, dass man in der vorliegenden erkenntnistheoretischen Frage die Erfahrungstatsachen nicht nur die Rolle von Einwänden spielen lassen, sondern sie zu der positiven Arbeit einer präziseren Ausbildung der Grundbegriffe der Erkenntnistheorie benützen soll. **B.**

Die Gesichtswahrnehmung nach ihren psycho-physischen Bestandteilen. Von Professor Peter Vogt S. J. (Sammlung „*Natur und Kultur*", Nr. 2.) München, Isaria-Verlag. ℳ 1.

Das klar und interessant geschriebene Heft sucht die Projektionstheorie zu verteidigen. Der Auktor verheimlicht zwar die vielfachen Schwierigkeiten

dieser Hypothese nicht, doch kommt er zu einem Ergebnis, das wir leider nicht teilen können. Er meint nämlich, „dass der Auffassung, das Auge nach seiner physikalischen Seite nicht bloss als Photographie-, sondern auch als Projektionsapparat zu betrachten, keine ernste Schwierigkeit im Wege steht.“ Doch fehlt die Hauptsache bei diesem Apparat: die entsprechende Lichtquelle. Der Versuch, diese Rolle den Stäbchen der Netzhaut zuzuteilen, erscheint minder glücklich; denn abgesehen von manchen physikalischen und geometrischen Schwierigkeiten, halten wir es für gar nicht wahrscheinlich, dass die zarten Stäbchen für so gewaltige Lichteffekte gewachsen sein sollen, wie es z. B. die intensiv helle Beleuchtung eines weiten Sehfeldes bei einem Spaziergange an einem Sommertage fordern würde.

Auch für die Erklärung der Gesichtswahrnehmung bringt die Projektionstheorie keinen Vorteil. Es bleibt die ganze psychologische und erkenntnistheoretische Frage noch offen: wie entsteht der psychische Akt und was drückt er als unmittelbares transzendentes Objekt aus? Sehe ich das projizierte Bild, und zwar dort, wohin es projiziert wurde, so muss das Bild die Lichtstrahlen in mein Auge zurücksenden; dies muss sie wiederum projizieren usw.; entsteht aber der psychische Akt vor dem Projektionsbild, dann ist dieses für das Sehen bedeutungslos und überflüssig. Die Hypothese, „dass der Mensch mit den von seinem eigenen belebten Organ ausgehenden Strahlen in ihren Endpunkten in und durch das mittels der Strahlen hervorgebrachte Bild den wirklichen Gegenstand berührt und erfasst“ (66), beruht auf einem wenig glücklichen Vergleich. Die Hand vermag zwar mittelst eines Stäbchens den äusseren Gegenstand abzutasten, aber das Abtasten mit dem Stäbchen ist nur deswegen möglich, weil dieses starr ist und deswegen als Ganzes der Führung der Hand folgt. Das Auge hat aber auf den ausgetretenen Strahl keinen Einfluss mehr und kann wegen des ganz unstarren Zusammenhanges keinen Rückeinfluss vom Strahl empfangen. B.

Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft.

Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft. Vortrag, gehalten am 19. September 1910 auf der 82. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte in Königsberg von O. Külpe. Leipzig, Hirzel. 47 S.

Nach einleitenden Bemerkungen über die Annäherung von Naturwissenschaft und Philosophie, speziell auch der Psychologie, und unter speziellem Hinweis auf Kants Verhältnis zur Naturwissenschaft hebt Külpe zwei Aufgaben heraus, die Kant nicht erfüllte, die systematische Herauslösung der unentbehrlichen Voraussetzungen aus der Wissenschaft, in der sie wirksam

sind, und die Ausdehnung der transzendentalen Methode auf die empirischen Wissenschaften. Külpe will aus den erkenntnistheoretischen Aufgaben, vor welche die modernen Erfahrungswissenschaften den Philosophen stellen, besonders das Problem der Realität herausgreifen. Er formuliert es in vier Fragen: 1. Ist eine Setzung von Realem zulässig? hier weist er den Konszientialismus zurück. 2. Wie ist die Setzung von Realem möglich? 3. Ist eine Bestimmung von Realem zulässig? 4. Wie ist eine Bestimmung von Realem möglich? Der Vf. behandelt die in Frage 2 und 4 bezeichneten Aufgaben näher. Er lehnt Phänomenalismus und Konszientialismus mit überzeugenden, wenn auch nicht immer leicht verständlichen Gründen ab und tritt für einen kritischen Realismus ein. Kurz und treffend fasst Külpe die Beziehung von Naturwissenschaft und Erkenntnistheorie so: „Dort (beim Naturforscher) ist die Natur der Gegenstand, hier (beim Erkenntnistheoretiker) die Wissenschaft von ihr; Erkenntnis wird dort geschaffen, hier bloss begriffen". Anmerkungen bilden den Schluss des Vortrages. Möge der Verf. seinen kritischen Realismus, mit dem er gegenüber Phänomenalismus und Konszientialismus im Rechte ist, bald eingehend begründet in einem grösseren Werke[1]) darlegen.

Würzburg. **Prof. Dr. R. Stölzle.**

Metaphysik.

Vom Zuge der Menschheit. I. Teil: **Die logische Konstruktion des Hauptproblems der Metaphysik.** Von Fr. Fidler. Hamburg 1912, Bahren.

Ein äusserst interessantes Buch. In temperamentvoller Sprache bietet es manche treffliche Gedanken, verfolgt auch einen sehr löblichen Zweck: es sucht der äussersten geistigen Not unserer Zeit zu steuern, indem es der theistischen Weltanschauung zum Siege verhelfen will.

Der Titel ist etwas rätselhaft und lässt den reichen Inhalt nicht erkennen. Er wird vom Vf. eigens erklärt:

„Man kann den Gang der Menschheit durch die Weltgeschichte treffend mit einem gewaltigen Heereszuge vergleichen, einem Heereszuge, in welchem Truppenkörper aller Gattungen und Individuen der verschiedensten Rangklassen vereinigt sind . . . Die Strecke, die jeder einzelne zurückzulegen hat, ist sein Lebensweg; der Erfolg dieser Summe vereinter Anstrengungen aber ist das Fortkommen der Gesamtheit, der ‚Fortschritt' . . ." „Dem Zuge voran leuchtet gleichsam die weisse Fahne des obersten allumfassenden Menschheitsideals, das Banner der allgemeinen Menschheitshoffnung . . . Nun ist es klar, dass der Heereszug der Menschheit der weissen Fahne nur so lange unbedingte und freudige Gefolgschaft leisten wird, als die

[1]) Der erste Band dieses Werkes: „Realisierung" betitelt, ist vor kurzem erschienen. Eine Analyse desselben behalten wir uns vor.

einzelnen Glieder wirklich fest überzeugt sind, dass der Weg, den die weisse Fahne führt, der einzig richtige ist . . . Unsere Zeit ist nun offenkundig eine Zeit der fortschreitenden Entwertung und des Verblassens der Ideale. Die seelische Fahnenflucht ist heute stärker verbreitet denn je, und die verheerenden Wirkungen dieser innerlichen Massendesertionen machen sich mit jedem Tage furchtbarer bemerkbar. Unsere Gegenwart ist stigmatisiert durch den Abfall vom Ideal. Das seelische Band freudiger Zuversicht, das den einzelnen an seine Fahne knüpfte, ist schlaff geworden, und die soziale Ordnung wird weit weniger durch die neue Macht der Ueberzeugung als durch die äusseren Machtmittel der Staatsgewalt und durch den Zwang der äusseren Not des einzelnen aufrecht erhalten . . . Wie weit aber dieser geistige Zersetzungsprozess schon fortgeschritten ist, . . . wie viele nur gezwungen innerlich seufzen und ihr Missgeschick verwünschen — diese Frage möge sich jeder in der Stille seines Herzens selbst beantworten".

„Die Welt ist gemütskrank: das ist die ganze Diagnose. Und warum ist sie gemütskrank? Weil uns eine einheitliche gemeinsame Grundüberzeugung fehlt, in deren Anerkennung wir uns alle sicher und einig wüssten. Aber wir sind gleichsam nicht mehr eine geschlossene Phalanx, geschart um die heilige Fahne eines gemeinsamen Ideals, durchweht von einem Geiste, beseelt von einem Mute und entschlossen, in unbeirrbarer gemeinsamer Anstrengung einem gemeinsamen grossen Ziele zuzustreben . . . Wir sind den Galeerensklaven vergleichbar, die ihr Geschick zufällig an dieselbe Galeere schmiedete".

„Jenes allumfassende Band geistiger Gemeinschaft, das in vergangenen Tagen gewaltige Gruppen der Menschheit zur seelischen Einheit verband, war einst die Religion, die — wie schon ihr Name besagt — unser aller Herzen an ein gemeinsames höchstes Ideal, an eine gemeinsame grosse Hoffnung knüpfte — ähnlich wie ein geheimnisvolles seelisches Band den Soldaten an seine Fahne bindet. Dieses Band ist heute bei Tausenden zerrissen, bei Millionen gelockert . . . Religion war einst der Nerv unserer seelischen Einmütigkeit und eben dadurch der Lebensnerv unserer inneren Kraft; dieser Nerv ist heute durchschnitten, und damit ist unsere beste Kraft gelähmt. Aus dieser Lockerung des seelischen Menschheitsverbandes ergibt sich aber von selbst die fortschreitende Zersplitterung, wieder unsere Schwäche. Das also ist die eigentliche Grundursache unseres Tastens und Suchens, unseres inneren Unbehagens, unserer Unsicherheit und Ohnmacht: uns fehlt die Religion".

„Der Heereszug der Menschheit ist ins Stocken geraten . . Alle inneren Bande der Ordnung sind gelockert, und es ist klar, dass dieser Zersetzungsprozess, wenn durch entsprechend lange Zeit fortgesetzt, schliesslich doch trotz aller äusseren Machtmittel mit der allgemeinen Auflösung der ganzen Ordnung enden müsste".

„Aber welche geistige Macht hat uns an den kritischen Punkt herangeführt, wo der Zug der Menschheit mehr und mehr ins Stocken geriet? Zweifelsohne die Wissenschaft". Darum kann auch nur die Wissenschaft Hilfe schaffen. „An ihr ist es jetzt, die Führung des Zuges der Menschheit, die bisher von der Dogmatik besorgt wurde, zu übernehmen". Diese Wissenschaft kann nur die Metaphysik sein; es handelt sich um „das zentrale Hauptproblem der Metaphysik— nämlich die grosse Frage nach dem Dasein oder Nichtsein Gottes — sie ist offenkundig wirklich das höchste und wichtigste Menschheitsproblem, die ‚Frage aller Fragen', ‚Problem der Probleme', sie ist das Zentralproblem aller Wissenschaft und aller menschlicher Erkenntnis überhaupt".

Dagegen „ist es — um das Kind einmal beim richtigen Namen zu nennen — eine Narrheit erster Klasse, mit den Mitteln der Naturwissenschaft, mit Fernrohr, Mikroskop, chemischer Formel usw. die Pforten der Erkenntnis, die zu den Problemen der Metaphysik führen, aufsprengen zu wollen; denn wie sollen Instrumente und Hilfsmittel, die — und sei ihr Bart noch so kraus — uns bestenfalls immer nur über die physische Beschaffenheit der körperlichen Dinge Aufschluss geben können, imstande sein, die Riegel der metaphysischen Probleme zu heben?"

„Zusehends also spitzt sich vor unserem Auge die ganze geistige und seelische Krisis unserer Zeit mit all ihren zahllosen Problemen und Problemchen auf die eine konzentrierte Forderung zu, dass eine neue zeitgemässe, d. h. wissenschaftlich hinreichend fest begründete, befriedigende Lösung der Kardinalfragen der Metaphysik gefunden werden müsse". Unsere Zeit verlangt aber einen „empirisch zwingenden Beweis". Der könnte in vierfacher Weise geführt werden: 1. Wir kommen durch unsere Kraft Gott so nahe, dass wir ihn empirisch feststellen können. 2. Gott kommt uns so nahe, dass wir ihn erfahren. 3. Wir haben solche Kenntnis vom Weltall, dass wir Gott sicher leugnen können. 4. Das Weltall kommt uns so nahe, dass Gott ausgeschlossen werden kann. Der erste Weg ist offenbar ungangbar. Ebenso der dritte und vierte, welche Allwissenheit verlangen. Die Nichtexistenz Gottes ist überhaupt absolut unbeweisbar.

„Und so bleibt denn zur Entscheidung des ‚Problems der Probleme' vermittelst des Wahrheitsbeweises in Himmel und Erde nichts anderes mehr übrig, als der zweite Weg, dass ‚die Macht gnädig wird und herabkommt ins Sichtbare' (Nietzsche). Dieser Weg des positiven (direkten), empirisch zwingenden Wahrheitsbeweises, verfolgt in der Richtung vom beweisgebenden Objekt zum beweisnehmenden Beobachter, ist — als der einzige von allen überhaupt vorhandenen Wahrheitsbeweisen! — denkbar. Nur durch den direkten, positiv empirisch zwingenden Wahrheitsbeweis kann also laut dem Denkgesetze das ‚Problem der Probleme' im Sinne der Forderung des Zeitgeistes zu voller Gewissheit entschieden werden! Dieser Weg des positiven, direkten, empirisch zwingenden Wahrheitsbeweises

vom Objekt zum Beobachter aber ist nichts anderes als — der Wunderbeweis".

Mit diesem Ergebnis des Vf.s können wir uns bis auf den Schlusssatz einverstanden erklären. Gewiss kann die Existenz Gottes nur auf empirischem Wege in dem Sinne bewiesen werden, als wir von dem Gegebenen der Erfahrung ausgehen, und finden, dass es den Grund seiner Existenz nicht in sich haben, sondern von einer höheren Ursache hervorgebracht werden muss. Das ist keine blosse Forderung des Zeitgeistes, sondern ist immer gegen angeblich aprioristische Gottesbeweise von der christlichen Philosophie (nicht Dogmatik!) betont werden. Nun kann ja wohl auch aus den Wundern das Dasein Gottes geschlossen werden; aber das ist nicht der einzige, nicht einmal der beste Beweis: derselbe muss sich auf die Unzulänglichkeit der Naturkräfte stützen, um ein Ereignis auf eine höhere Macht zurückführen zu können. Aber gerade so verfährt der herkömmliche teleologische, im Grunde jeder Gottesbeweis. Es ist zum mindesten ebenso evident, dass die Zweckmässigkeit und erstaunliche Ordnung der Welt nicht durch blinde Naturkräfte hervorgebracht werden kann, als dass Wasser in Wein verwandelt werde. Gegen die Wunder kann man mehr Einwände erheben, als z. B. gegen die Weltordnung; da können die Ungläubigen sich auf die Unzuverlässigkeit der Berichterstatter stützen, verborgene Naturkräfte vorgeben, jedenfalls den persönlichen Gott abweisen, der durch den teleologischen Gottesbeweis unmittelbar dargetan wird. Wenn der Vf. sich statt so viel mit Kant, auch etwas mit der christlichen Philosophie beschäftigt hätte, würde er so weite Umwege nicht nötig gehabt haben, auch manche Behauptungen, insbesondere die, dass noch kein stringenter Gottesbeweis erbracht worden sei, modifiziert haben.

Sein neues Beweisverfahren ist dem Zeitgeiste gegenüber ganz unpraktisch, denn vor nichts haben die Modernen mehr Scheu als vor Wundern, eher lassen sie sich noch einen Gott gefallen, als ein Wunder. Eine stark verbreitete Richtung glaubt noch an einen Gott, leugnet aber steif und fest die Möglichkeit und noch mehr das Vorkommen von Wundern. Vf. gibt das im Grunde auch zu, indem er am Schlusse erklärt, dass er erst sieben Achtel des Weges zurückgelegt, „das letzte Achtel — allerdings das schwierigste von allen — bleibt noch zu bewältigen. Es ist dies die offene Frage, ob der empirisch zwingende Beweis für das theistische Grunddogma, nämlich der Wunderbeweis, möglich ist oder nicht. Die grösstmögliche Klarstellung, wie hier die Dinge stehen, wird Gegenstand des II. Teiles unserer Gesamtuntersuchung sein".

Aber jetzt schon kann als Ergebnis der Untersuchung eine frohe Zuversicht in die Zukunft gehegt werden. „Die Behauptung, dass Gott tot ist, ist nicht nur eine unbewiesene, sie ist auch eine ewig unbeweisbare Behauptung, eine Behauptung also, die bei Licht besehen, jedes wissenschaftlichen Untergrundes gänzlich ermangelt, völlig aus der Luft

gegriffen ist und niemals ihre Existenzberechtigung mit den Mitteln echter Wissenschaft wird erweisen können, so viel vergebliche Mühe man sich damit auch schon gegeben hat oder noch geben mag. Wahr ist nur das eine, dass man Gott totgesagt und in weiten Kreisen auch tatsächlich totgeglaubt hat ... den eigentlichen ‚Totenschein' Gottes hat noch keiner seiner Nekrologisten je erbracht und nie wird ihn einer erbringen können. Der zwingende Beweis für die Wahrheit des atheistischen Grunddogmas — in dessen positiver oder negativer Fassung — wäre dieser Totenschein, und es ist, wie wir gesehen haben, laut den Normen des Denkgesetzes undenkbar, dass dieser Wahrheitsbeweis je erbracht werden könnte ... Wer diese unanfechtbare logische Tatsache in ihrer ganzen Tragweite einmal erfasst hat und sie zusammenhält mit der immer lauteren und dringenderen Forderung des Zeitgeistes nach einer sicheren wissenschaftlichen Lösung des ‚Problems der Probleme', der weiss auch unter dem Druck aller Garantien, die das Denkgesetz irgend zu bieten vermag, zum voraus mit voller Bestimmtheit, dass diese wissenschaftliche Arbeit auf die ‚Frage aller Fragen' zuverlässig lauten muss und wird: ‚Der alte Gott lebt noch'."

Dem muss man gewiss zustimmen, aber die Atheisten haben dagegen noch eine Ausflucht in der wissenschaftlichen Forderung: Causae non sunt multiplicandae sine necessitate. Wenn man mit natürlichen Erklärungen auskommen kann, muss man übernatürliche ablehnen. Viele sind nun der Ansicht, dass es noch gelingen werde, die gesamte Weltordnung kausal aus sich selbst erklären zu können.

Das entschuldigt aber keineswegs die Kühnheit, mit der die Atheisten ihr Dogma von der Leugnung Gottes proklamieren. Sie können, wenn sie sich nicht von vorneherein gegen Gott abschliessen wollen, wenigstens die Möglichkeit nicht leugnen, dass die Welt von einem Schöpfer hervorgebracht worden ist, dass folglich auch sie Geschöpfe Gottes sind. Daraus ergeben sich aber sehr schwere Pflichten gegen den Urheber unseres Daseins. Statt dessen spotten aber die Gottesleugner über Gott, lästern ihn. Sie setzen sich also zum mindesten der Gefahr aus, sich schwer zu verfehlen und sich selbst unsäglich unglücklich zu machen. Sie sollten doch wenigstens einmal die Gründe für das Dasein Gottes prüfen, eine Wahrscheinlichkeit können sie ihm doch nicht absprechen: diese reicht aber für jeden gewissenhaften und ernst denkenden Menschen hin, die eventuellen Folgerungen daraus zu ziehen, es handelt sich um die höchste aller Fragen. Statt dessen stützen sie sich leichtsinnig auf Kant, der ja die Gottesbeweise „zermalmt" hat. Wenn sie auch alle Spekulationen Kants verwerfen: hierin heist es: *αὐτός ἔφα*. Und doch kann jeder Anfänger in der Logik die Paralogismen Kants in diesem Punkte aufdecken.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Die philosophischen Grundlagen der monistischen Weltanschauungen. Von Prof. Dr. A. Schneider. München, Isaria-Verlag (Sammlung „Natur und Kultur", Nr. 1). IV, 91 S. ℳ 1.

In klarer, kurzer Form gibt der Vf. in diesem kleinen Bändchen einen Ueberblick über die verschiedenen Richtungen des Monismus. Mit Recht spricht er geradezu von monistischen Weltanschauungen, da die einzelnen Hypothesen — darum handelt es sich doch im Grunde — sehr weit auseinandergehen. Nach einer allgemeinen Einleitung folgt die Darstellung und Kritik der einzelnen Systeme: Materialismus, Spiritualismus, transzendentaler Monismus, psychophysischer Parallelismus und Wechselwirkungstheorie. Besonders gut gelungen scheint die Kritik der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des Spiritualismus. Ob sich der Satz: „Dass Ursache und Wirkung notwendig gleichartig, verwandter Natur sein müssen, ist eine rein subjektive Vorstellungsgewohnheit, welche weder durch die Erfahrung, noch durch das Denken irgendwelche Bestätigung erhalten kann" (74), in dieser Fassung ganz halten lässt, möchte Ref. bezweifeln. Auf das an erster Stelle behandelte Problem angewandt, würde dieses Prinzip vielleicht zu eigentümlichen Resultaten führen. Im Schlusswort weist der Vf. darauf hin, dass die philosophische Ausgestaltung des christlichen Dualismus noch viel zu wünschen übrig lässt.

Tübingen. **Dr. Sev. Aicher.**

Die philosophischen Weltanschauungen und ihre Hauptvertreter, erste Einführung in das Verständnis philosophischer Probleme. Von A. Heussner. 2. Auflage. Göttingen 1912, Vandenhoeck & Ruprecht. 275 S. ℳ 3,60.

Die Schrift ist aus Vorträgen, welche Heussner im Fortbildungskursus des ev. Fröbelseminars in Cassel gehalten hat, hervorgegangen. Kap. I—IV: Die Philosophie, ihr Wesen und ihre Aufgabe, der Materialismus — die Probleme des Monismus — Spinoza, die Monadologie — Leibniz behandeln das Weltproblem, Kap. V und VI: Der Kritizismus — J. Kant, der Idealismus — Fichte, Schelling, Hegel das Erkenntnisproblem, Kap. VII—X: Der Pessimismus — Schopenhauer, der Realismus — Ed. v. Hartmann, der Naturalismus — Nietzsche, der Dualismus — das Christentum die Lebensprobleme. Der Verf. lehnt seine Darstellung und Kritik der Probleme an die Hauptvertreter der verschiedenen Weltanschauungen an und gibt einen klaren Einblick in die einschlägigen Fragen. Er huldigt einer theistisch-christlichen Weltanschauung; wenn man ihm auch nicht in allen Punkten beistimmen kann, z. B. wenn er den Begriff einer ersten Ursache als unvollziehbar erklären will, wird man doch im ganzen sein

Urteil besonnen finden und seine idealistische Richtung sympathisch begrüssen.

Würzburg. **Prof. Dr. R. Stölzle.**

Naturphilosophie.

Die Naturphilosophie Johannes Reinkes und ihre Gegner. Von Dr. A. Knauth. Regensburg 1912, Verlagsanstalt. IX und 207 S.

Reinke gehört zu jenen Naturforschern, welche, über die Grenzen ihres Spezialfaches hinausblickend, sich zu einer Weltanschauung durchzuringen suchen, und zwar zu einer teleologischen, näher einer dualistischen. Seine Darlegungen, speziell sein Neovitalismus, haben vielfach Erörterungen und Widerspruch hervorgerufen; freilich waren es nicht immer tiefgehende Ausführungen, welche Reinke entgegengesetzt wurden. Unter diesen Umständen schien es angezeigt, die Frage Reinke einmal gründlich anzufassen. Das geschah auf meine Veranlassung durch Knauth. Ich beschränke mich darauf, eine Inhaltsangabe von der Schrift des mit grosser Selbständigkeit arbeitenden Verfassers zu geben. Das Buch zerfällt in drei Teile. Nach erkenntnistheoretischen und methodologischen Vorfragen werden im ersten Teil die Grundbegriffe der Naturbetrachtung und ihr Verhältnis zur objektivrealen Welt betrachtet. Hier ist die Rede von Raum und Zeit, von Zweck und Ursache, Kausalität, Gesetzlichkeit, Zufall und Notwendigkeit, Kraft, Energie und Materie und Richtung. Der zweite Teil gibt Reinkes Theorie des Organischen. Er behandelt das Wesen des Lebens (Finalität im Reiche der Organismen, die Maschinentheorie, die Dominanten), Ursprung des Lebens, Reinkes Stellung zur Entwicklungstheorie, Psychisches, Reinkes Neovitalismus. Der dritte Teil ist der Naturphilosophie und der Gottesidee gewidmet. Ein Namen- und Sachregister bildet den Schluss des mit grosser Belesenheit gearbeiteten Buches.

Würzburg. **Prof. Dr. R. Stölzle.**

Psychologie.

Von der Seele. Erster Teil: **Von der Seele.** Von Broder Christiansen. Berlin 1912, Behr.

Der Vf., der durch seine Schriften: Philosophie der Kunst, Erkenntnistheorie und Psychologie des Erkennens, das Urteil bei Descartes, Kantkritik, sich einen Namen auf philosophischem Gebiete erworben hat, übt in dieser neuen Schrift scharfe Kritik an den Bewusstseins- und Immanenzphilosophen, die, insoweit sie der herrschenden Monopolisierung des Bewusstseins entgegentritt, sehr am Platze ist, freilich zu weit geht, indem sie das Kind mit dem Bade ausschüttet.

Er resumiert seine Kritik in folgenden Sätzen:

„Unser Weg war gegen die Mythen des Selbstbewusstseins gerichtet: gegen das Vorurteil, Selbstbewusstsein sei unmittelbar gegeben und jedem psychischen Phänomen verknüpft — wir fanden hingegen, dass Selbstbewusstsein einer Kette von Vermutungen bedarf und darum oft ausbleibt; gegen das Vorurteil, das Psychische werde anschaulich gegeben — wir fanden an keiner Stelle eine Möglichkeit der Intuition, wir erfahren von keinem Stück des Seelischen die anschauliche Qualität, weder vom Vorstellen noch vom Urteilen, noch vom Vergleichen, noch vom Wollen, noch von sonst einer Regung der Seele selbst erleben wir eine qualitative Bestimmtheit; gegen das Vorurteil, das Selbstbewusstsein sei von untrüglicher Gewissheit — denn nicht einmal jene berühmte Unbezweifelbarkeit des Zweifels bleibt bestehen, denn der analytische Satz ‚wer zweifelt, der zweifelt' trifft nicht zu: Einer kann zu zweifeln meinen und ist schon im Glauben, wie umgekehrt einer seine Zweifel überwunden glauben kann und noch in ihnen befangen ist; gegen das Vorurteil, das Selbstbewusstsein sei das Urbild alles Wissens vom Psychischen, und was wir als fremde Seele annehmen, sei nur Nachzeichnung; denn wir fanden, dass das Selbstbewusstsein sich nicht vollendet ohne das Du, dass das Bewusstsein des Vorstellens sich erst am Fremdsubjekt entwickelt und von hier zurückgetragen wird aufs Ich . . . das ist die Summe unserer Negationen".

„Dem stellen wir positiv entgegen, dass alles Selbstbewusstsein, wie alles Wissen vom Psychischen überhaupt, eine konstruierende Erfahrung ist: von unserem Vorstellungsleben wissen wir nur, so weit als wir es konstruieren nach Massgabe der vorgestellten Objekte und der objektbezeichnenden Worte; von unserer inneren Aktivität wissen wir nur, so weit wir sie konstruieren können nach dem Mass unserer äusseren Handlungen oder ihrer Wirkungen".

Diese Behauptungen sind so exorbitant, dass sie einer Kritik nicht bedürfen. Auffallend aber ist doch, dass der radikale Reformator die so wichtige Unterscheidung von Bewusstsein und Selbstbewusstsein nicht kennt. Vom Selbstbewusstsein, welches das eigene Ich direkt zum Gegenstande hat, kann man wohl sagen, dass es nicht unmittelbar anschaulich gegeben ist, wir müssen es erst aus dem Icherlebnis, in dem es eingeschlossen ist, getrennt herausheben. Dazu ist aber nicht nötig, es als Gegensatz zum Du zu fassen, sondern es reicht der Gegensatz zum Erlebnis hin. Bestimmter wird es freilich durch das Du. Was aber das direkte Bewusstsein anlangt, so ist es bei jedem bewussten Seelenakte sehr anschaulich vorhanden, freilich nicht in dem Sinne einer Farbe, eines Tones, oder eines sonstigen Objektes. Der Schmerz, die Lust, die Angst stehen doch sehr anschaulich vor unserer Seele, des Hörens, Sehens, Vorstellens wird man sich als seines Hörens, Sehens inne. Freilich ist die ganze Aufmerksamkeit so auf das Gesehene, Gehörte gerichtet, dass wir auf das damit verbundene

Bewusstsein erst besonders unsere Aufmerksamkeit richten müssen, um uns dessen inne zu werden.

Unter Umständen nimmt das Objekt so ganz und gar unsere Aufmerksamkeit in Anspruch, dass das subjektive Bewusstsein ganz ausbleibt. Diese Fälle unterscheiden wir aber ganz deutlich von denen, da wir mit Bewusstsein uns etwas vorstellen, oder eigens auf das subjektive Moment achten. Es gibt sogar Fälle, wo das subjektive Bewusstsein uns ganz und gar in Anspruch nimmt, wie z. B. bei heftigen Schmerzen.

Doch hören wir die Beweise des Vf.s, sie zeigen deutlich die Missverständnisse inbezug auf das unmittelbare Bewusstsein, zugleich aber auch, dass er nicht das eigentliche Selbstbewusstsein, sondern das direkte Bewusstwerden, den inneren Sinn versteht.

„Wenn ich versuche, mich selbst innerlich wahrzunehmen, so finde ich die Stelle leer, an der jener Theorie gemäss qualitative Bestimmtheiten gegeben sein müssten. Ich treffe wohl sinnliche Qualitäten, die aber Eigenschaften der Aussendinge umgeben, nicht der Psyche, vielleicht das Gelb einer Zitrone, das Rot einer Rose; das Bewusstsein aber, dessen anschauliche Eigenschaften ich suche, ist weder rot noch gelb. Denn nicht das Gelb, sondern das Gelb-Vorstellen ist das Psychische. Ich suche nach Qualitäten, die das Gelb-Vorstellen beschreiben, und finde keine. Welches ist die anschauliche Beschaffenheit des Vorstellens? Wie unterscheidet sich anschaulich das Gelb-Vorstellen vom Gelb? Wäre Selbstwahrnehmung möglich, so müsste ich das Vorstellen anschauen können. Ich müsste eine Qualität finden, die sich zum Vorstellen so verhält, wie das Gelb zur Zitrone, solche ist nicht vorhanden".

Offenbar nimmt der Vf. anschauen im Sinne von sehen; allerdings sehen können wir uns und unseren subjektiven Akt nicht. Versteht man aber darunter ein unmittelbares Wahrnehmen, so ist dasselbe gerade so gegeben, wie beim Sehen des Rot, des Gelb. Denn es fehlen durchaus nicht die qualitativen Bestimmtheiten, wobei freilich die quantitativen eine wichtige Rolle spielen; denn je intensiver ein psychischer Akt, namentlich ein Gefühl, um so stärker drängt es sich unserem Bewusstsein in seiner qualitativen Bestimmtheit als Angst, Furcht, Leid usw. auf; wir können freilich keine qualitativen Merkmale dieses Bewusstseins angeben, wir können sie nur erleben. Aber ist es denn anders mit Gelb, Rot? Wir können Farben nicht definieren, sondern müssen die Mitmenschen auf das klare Erlebnis verweisen, das bei ihnen ebenso vorausgesetzt wird wie bei uns. Kann es denn ein bestimmteres Wahrnehmen geben, als die unmittelbare Geruchs-, Geschmacks-, Schmerzempfindung? Bei letzterer ist das Objekt oft ganz ausgeschlossen, und das Ich in seinem Leiden tritt allein ins Bewusstsein.

Freilich verwechselt der Vf. wieder das Bewusstsein mit dem Selbstbewusstsein, wenn er erklärt:

„So betonen wir denn, dass es sich für uns handelt um die Genesis des Selbstbewusstseins, nicht des Bewusstseins. Ich weiss nicht, ob es überhaupt einen Sinn hat, nach dem Aufkommen des Bewusstseins zu fragen; jedenfalls ist es nicht unsere Frage, wir suchen nicht, wie das Psychische, sondern wie das Wissen vom Psychischen entspringt. Wir fragen, . . . wie hat das Subjekt Bewusstsein vom Bewusstsein? Und wenn wir die Anschaubarkeit des Psychischen verneinen, so sagen wir nicht, das Subjekt habe keine Anschauung, und nicht, die Anschauung sei nicht psychisch, sondern nur dieses, dass es den psychischen Akt des Anschauens in keiner Weise wieder anschauen kann, und dass es keine Qualität findet, die das Bewusstsein, das Vorstellen, das Anschauen fundamental beschreibt".

Dass das Bewusstsein vom Bewusstsein nicht anschaulich ist, dass wir die Anschauung nicht wieder anschauen können, geben wir gerne zu, das ist aber eine Leistung, die nicht einmal das Selbstbewusstsein verlangt. Denn unser Ich schauen wir wirklich in unserem Schmerz, unserem Vorstellen, nur nicht für sich, sondern in dem Komplexe des Icherlebnisses. Dies bedarf keiner so mühevollen Reflexion, wie das Bewusstsein vom Bewusstsein, die Anschauung von der Anschauung. Eine solche ist überhaupt aussichtslos.

Ebenso trifft der Satz: „Wer zweifelt, der zweifelt" nicht das Bewusstsein oder das Selbstbewusstsein, sondern er ist ein metaphysisches Axiom, das aber auch nicht „konstruiert" zu werden braucht, sondern unmittelbar evident ist nach dem Satz der Identität: A = A. Mit diesem Satze widerlegt man den allgemeinen Zweifler, indem man ihm entgegenhält, dass, wenn er an allem zweifelt, doch dieser Zweifel ihm gewiss ist. Dass er unmittelbares, sicheres Bewusstsein von seinem Zweifel habe, setzen wir dabei voraus, indem wir überzeugt sind, dass seine Psyche gerade so organisiert ist wie die unsrige. Wir sind von der Existenz unseres Zweifels unmittelbar und unwiderstehbar bewusst, ebenso wie wir unmittelbar von unserer Gewissheit überzeugt sind, was Vf. nur im Widerspruch mit sich selbst in Abrede stellen kann. Denn ihm sind doch die Aufstellungen über die Trüglichkeit des Selbstbewusstseins gewiss, das muss man wenigstens annehmen, weil er sie mit solcher apodiktischer Zuversicht vorträgt. Wie hat er diese Gewissheit erlangt? Durch Konstruktionen. Hatte er von den einzelnen Momenten dieser Konstruktionen unmittelbare Gewissheit durch das Bewusstsein, oder mussten wieder Konstruktionen helfen? In ersterem Falle stösst er seine Fundamentalthese um, im anderen Falle musste die Konstruktionsmethode wieder durch Konstruktionen zur Gewissheit gebracht werden usw. Damit wird ein processus in infinitum, ein schlechthin unvollziehbarer Prozess statuiert. Mit anderen Worten: Ohne Untrüglichkeit des Bewusstseins gibt es keine Gewissheit.

In der Herabsetzung des Selbstbewusstseins geht der Vf. so weit, dass er dasselbe zum Teil von der Kenntnis fremder Seelen ableitet; da

wir durch Anschauung vom Innern unserer Mitmenschen absolut nichts wissen können, beurteilen wir sie nach unseren Erlebnissen. Nicht minder exorbitant ist die Behauptung, aus unseren äusseren Handlungen erführen wir unser Inneres. Das mag bei unüberlegten, rein automatisch ablaufenden Prozessen der Fall sein: aber im Grunde fehlt dann das Bewusstsein.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Éléments de psychologie expérimentale. Par J. de la Vaissière S. J. 1912. Paris, Beauchesne. XIV und 382 S.

Vaissière teilt den Stoff der experimentellen Psychologie in eine längere Einleitung und 13 Kapitel. Ein Ueberblick über die Stoffanordnung darin mag uns zeigen, wie er sein Thema versteht.

Die Einleitung (1—34) gibt Definitionen und Teilungen, einen Ueberblick über die Geschichte der experimentellen Psychologie nach Sprachgebieten geordnet, wobei begreiflicher Weise der französischen Literatur, besonders Ribot, ein breiterer Raum geboten wird. Recht gut werden die allgemeinen Methoden der Psychologie, die Selbstbeobachtung, Fremdbeobachtung, Experimente, Fragebogenmethode usw. dargelegt. Die Angaben über die quantitative Seite der Experimente halten sich freilich nur in Andeutungen, aus denen man deren ganze Bedeutung kaum ersehen kann.

Kapitel 1 behandelt die Tierpsychologie, besonders die beiden Fragen: Haben die Tiere sinnliche Erkenntnis, haben sie Verstand? Zur Prüfung der sinnlichen Erkenntnis wird das reiche Inventar der Labyrinthe, verschliessbaren Kästen, Dressurleistungen herangezogen und gewürdigt. Das einzige, was man hier beanstanden könnte, ist die Stellung dieses Kapitels an den Anfang. So passend das in einer spekulativen Psychologie ist, wo die Kenntnis der Tatsachen vorausgesetzt wird, so entspricht es der empirischen Psychologie wohl eher, sie als Anhang der allgemeinen menschlichen Psychologie zu geben. Denn die Erklärung der tierischen Tätigkeiten setzt notwendig eine Menge recht komplizierter Begriffe voraus, die in der empirischen Psychologie vom elementarsten ausgehend abgeleitet werden sollen.

Kapitel 2 ist im ersten Teil (60—97) den Sensationen gewidmet. Es behandelt auf diesem kurzen Raum nicht bloss die Empfindungen, sondern auch die Wahrnehmungen, die psychologische Methodik, die Psychometrie: also dasjenige, was in einer experimentellen Psychologie oft die Hälfte der ganzen Abhandlung einzunehmen pflegt. Aus Einzelheiten sei notiert, dass der Schmerzsinn verworfen wird, desgleichen die statischen Empfindungen als Empfindungen. Die Gesichtswahrnehmung wird auf 4½ Seiten abgemacht. Der Schluss davon: „Wir bedienen uns unserer Gesichtslinien wie ein Blinder seines Stabes, um die Umgebung zu erforschen", ist sicher

keine genügende Lösung dieses viel diskutierten Problems. Der Tastraum wird auf den Gesichtsraum zurückgeführt. — Betreffend der Intensität der Empfindungen schliesst sich Verfasser Bergson an, dass es dort ein Mehr oder Weniger nicht gibt, sondern dies nur vom Reiz ausgesagt werden kann. Noch weniger könne die Sensation gemessen werden. Er verwirft dementsprechend die Fechnersche Psychophysik, jede Idee einer Massformel, ja selbst die Möglichkeit, das Mittel zwischen zwei Empfindungen zu finden. Betreffend der psychophysischen Messungen denkt er sehr skeptisch. Nicht einmal die Dauer eines psychischen Vorganges sei einer Messung fähig.

Der zweite Teil des Kapitels behandelt in ansprechender Weise alle Fragen, die man betreffend der Vorstellungen aufzuwerfen pflegt: dass sie von den Empfindungen nicht spezifisch verschieden sind; an welchen Kriterien Phantasie und Wirklichkeit unterschieden wird; der Sitz der Empfindungen und Vorstellungen; die Aufbewahrung der Erfahrungen, auf Grund der pathologischen Erfahrungen der Amnesie; die Veränderung der Bilder mit der Zeit; die Kriterien des Wiedererkennens. Er ist der Ansicht, es gebe keine eigentlichen Sinnestäuschungen, da von uns nur das Objekt in der Netzhaut wahrgenommen werde.

In einem kurzen Kapitel über die Gefühle wird besonders die Untersuchung Külpes über die Unmöglichkeit von Gefühlsvorstellungen besprochen. Das folgende behandelt die Abhängigkeit der Bewegung von den Vorstellungen, nebst Ausblicken auf das Gedankenlesen usw.

Lesenswert sind die Ausführungen im 5. Kapitel über die Triebe (196—240), besonders über die Instinkte beim Menschen, die Interessen des Kindes, die Gesetze der Entwicklung der Tendenzen. Sehr glücklich werden dabei die Erfahrungen beim Erdbeben von Messina verwertet. Interessant sind auch die Tierexperimente über den Zusammenhang der Gefühle mit gewissen Organempfindungen.

Kapitel 6 (241—262) betrifft das Unbewusste. Das Traumleben würde man unter diesem Titel vielleicht nicht erwarten: desto mehr die Erfahrungen über doppelte Persönlichkeit, automatische Schrift und ähnliche. Im Kapitel über Verstandeserkenntnis (263—280) wird der Gegensatz zur Phantasietätigkeit erklärt, mit Benutzung der Arbeiten der Würzburger Schule. Wenige Seiten sind den intellektuellen Gefühlen gewidmet. Die Willensvorgänge werden nach den neuesten Arbeiten von Ach und Michotte gewürdigt. Bei Behandlung der Ekstase wird der Gegensatz der katholischen Mystiker und der Hysterischen hervorgehoben, die man heute vielfach in Parallele setzt.

Kapitel 11 behandelt die „transzendenten Phänomene", wie sie der Verfasser nennt, d. h. diejenigen, die über die gewöhnlichen bekannten Naturgesetze hinausgehen. Die Untersuchungen von James über die religiöse Erfahrung werden eingehend diskutiert. Die Zeugnisse für wahre Telepathie erscheinen Vaissière nicht beweiskräftig, wenigstens nicht zum Er-

weis eines Naturgesetzes auf diesem Gebiet. Ebenso steht er den mediumistischen Erscheinungen skeptisch gegenüber. Es folgt ein kleines Kapitel über die individuelle Psychologie, Charakter, Temperament, die auf diesem Gebiet herrschenden Methoden, die verschiedenen Charakterteilungen, die Frage seiner Ausbildung usw.

Den Schluss bilden einige recht brauchbare Tabellen: eine Einteilung der Arten der Psychologie nach Titchener, die Intelligenzprüfung der Kinder nach Binet, eine Klassifikation der psychischen Funktionen nach Janet, drei verschiedene Teilungen der Geistesstörungen nach Binet, Marie und Kraepelin. Und endlich eine sehr reichhaltige Literaturangabe zu den einzelnen Kapiteln (gegen 30 Seiten), die ermöglicht, alle berührten Fragen zu vertiefen.

Wie schon diese Uebersicht erkennen lässt, bietet das Buch ein ausserordentlich reiches Material über die verschiedensten Gebiete der allgemeinen Psychologie sowohl wie mancher Anwendungsgebiete, besonders der pathologischen. Das Angreifbarste ist wohl der Titel des Buches. Wir verstehen unter experimenteller Psychologie, wie die Analogie mit der experimentellen Physik und die Praxis der besten Lehrbücher (Ebbinghaus, Titchener, Wundt, James, Lehmann, Witasek . . .) zeigt, einen systematischen Aufbau von unten an, eine besonders eingehende Behandlung der Elemente, der Empfindungen, Wahrnehmungen, Assoziationen nach ihren genauen, wenn möglich quantitativen Beziehungen, um daraus, so weit es möglich ist, die komplizierteren Phänomene zu erklären und abzuleiten. Die pathologische Methode ist eine wertvolle Ergänzung dieser Deduktion, aber immer nur eine sekundäre. Die Resultate sind einstweilen elementär, aber, was den Kenner für alles andere entschädigt, ein sicheres solides Fundament.

Der Verfasser stellt sich ein anderes Ziel. Für ihn ist, wie das in Frankreich vielleicht am Platz ist, die experimentelle Psychologie eher eine medizinische, physiologische Psychologie im Sinn von Janet und besonders Ribot. Die Elemente, Empfindungen, Wahrnehmungen werden ziemlich flüchtig gestreift. Beispielsweise kommt das Gesetz der identischen Sehrichtungen, das bei der Gesichtslokalisation eine solche Rolle spielt, nicht einmal dem Namen nach vor; der Name Herings, des unübertroffenen Meisters der psychologischen Optik, fehlt bezeichnender Weise im Index völlig. Die eigentliche Psychophysik, die Intensitätsmessung wird wegdiskutiert, die psychologischen Methoden werden nur flüchtig erklärt. Von der exakten Gedächtnisforschung der letzten drei Jahrzehnte, auf der heute die ganze Assoziationslehre, das Fundament der sinnlichen Psychologie, ruht, ist so gut wie keine Rede. Das Schwergewicht der Darstellung liegt statt dessen auf den komplizierteren höheren psychischen Prozessen, den Vorstellungen in ihrer normalen und pathologischen Erscheinung, dem Triebleben, der Charakterforschung, den transzendenten Phänomenen usw. Die

Erklärungen sind qualitativer Natur, mit besonderer Berücksichtigung der pathologischen Fälle. Es ist etwa vergleichbar einer populären Physik, welche die Mechanik mit ihren allgemeinen Formeln nur kurz streift, und das Hauptgewicht auf die anziehenderen elektrischen und optischen Erscheinungen legt. Sicher wird niemand die Existenzberechtigung derartiger Darstellungen bestreiten, und vielleicht haben manche derselben mehr Interesse an der Wissenschaft geweckt, als andere hochgelehrte, mathematisch ausgerüstete Deduktionen. So mag man sich auch der schönen, interessant geschriebenen Darstellung de la Vaissières erfreuen und sie als eine wertvolle Bereicherung unserer Literatur anerkennen. Nur darf man darin nicht die experimentelle Psychologie sehen, die exakte naturwissenschaftliche Lehre, welche für die scholastische Philosophie als positive Tatsachengrundlage gefordert werden muss.

Valkenburg (Holland). **Jos. Fröbes S. J.**

Geschichte der Philosophie.

Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit. Von Dr. Franz Baeumker (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. 10 Heft 6). Münster i. W. 1912. VIII, 78 S. 2,75 *M.*

Nachdem jüngst J. Fischer über die Willenslehre Anselms kurze, aber interessante Mitteilungen gemacht hatte [1]), musste man den Wunsch hegen, dass sich des Gegenstandes eine eindringendere Untersuchung bemächtige. Franz Baeumker hat sich dieser dankenswerten Aufgabe unterzogen und ist den unserm modernen Bewusstsein grossenteils so ungewohnten Gedankenwegen des mittelalterlichen Theologen nach allen Seiten und mit grosser Sorgfalt gefolgt. Interesse weckt vor allem die Tatsache, dass Anselm vom Willen als Vermögen oder Kraft angestammte Willensneigungen unterscheidet. Wie bei anderen Seelenkräften wird zwischen Potenz und Akt ein drittes Glied eingeschaltet, eine aptitudo oder affectio, eine unmittelbare Tendenz zur Tätigkeit, eine Willensrichtung. Als solche dem Willen von Natur eigene Tätigkeitsrichtungen gelten zwei, der Wille zum Guten und der zum Angenehmen, der Wille zur Rechtschaffenheit und der zur Seligkeit. Weitaus das Hauptaugenmerk des Scholastikers ist jedoch der Freiheit zugekehrt, welche definiert wird als Fähigkeit, die Rechtschaffenheit ihrer selbst willen zu bewahren. Eine auffallende Bestimmung. Klar ist ohne weiteres, dass sie in keiner Weise an aristotelische Gedanken erinnert, vielmehr Erwägungen theologischen Charakters

[1]) Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury. Münster i. W. 1912 („Beiträge" Bd. 10 Heft 3).

zur Voraussetzung haben muss. A. will besonders jener Auffassung widersprechen, welche die Freiheit in die Fähigkeit zu sündigen legt; nicht die Fähigkeit zu sündigen, macht die Freiheit aus, da sonst Gott und die Engel ohne Freiheit wären, sondern umgekehrt gerade die Fähigkeit die Rechtschaffenheit zu bewahren. Auch noch andere theologische Reflexionen scheinen mitzuwirken. Wie einleuchtet, ist die Definition zu eng, dass aber der Gedanke einer wirklichen Willensfreiheit bei A. vollauf zur Geltung kommt, ist nicht zweifelhaft. Die Verteidigung der Willensfreiheit gegenüber mannigfachen Schwierigkeiten nimmt einen weiten Spielraum ein. Naturkausalität und Freiheit werden hierbei einander scharf gegenübergestellt. Im übrigen sind auch hier wesentlich theologische Gesichtspunkte massgebend, wie der Gedanke an göttliche Allwissenheit und Vorherbestimmung.

Was die Quellen dieser Willenslehre angeht, so wird offenbar mit Recht vor allem auf Augustin verwiesen. Wenn daneben schon Domet de Vorges, abgesehen von Cicero und Virgil, auch Aristoteles anführt, so unterliegt es keinem Zweifel, dass die Berührung mit dessen Gedankenwelt höchstens eine ausserordentlich lose und entfernte sein kann.

Geschichtliche Bedeutung erlangt A.s Willenslehre zunächst dadurch, dass sie auf Honorius Augustodunensis starken Einfluss gewinnt. Möge der Verfasser das Vorhaben, dieses Verhältnis zu klären, zur Ausführung bringen und so bald wieder einen verdienstvollen Beitrag zur Erforschung der mittelalterlichen Philosophie liefern.

Eichstätt. **Prof. Dr. M. Wittmann.**

Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln. Von Prof. Dr. Ludwig Baur (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Herausgegeben von Cl. Baeumker in Verbindung mit Gg. Frhrn. v. Hertling und Matthias Baumgartner). Münster 1912, Aschendorff. Bd. IX. XIII, 182*, 778 S.

Hat uns Baur früher schon mit einem grösseren und sehr gediegenen Werke zur Philosophie des Mittelalters beschenkt, so tritt er dieses Mal mit einem ungewöhnlich umfangreichen, nahezu 1000 Seiten umfassenden „Beitrag“ an die Oeffentlichkeit. Eine Gesamtausgabe der philosophischen Schriften Grossetestes wird uns geboten. Lagen einzelne dieser Schriften schon aus früheren Zeiten gedruckt vor, so waren sie einerseits ausserordentlich selten geworden und wiesen andererseits äusserst entstellte Texte auf. Die Herstellung einer vollständigen und kritischen Ausgabe hat eine gewaltige Arbeit verschlungen. Dies schon deshalb, weil es bisher an einem genügenden bibliographischen Fundamente in jeder Beziehung

mangelte, für jedes Werk vielmehr der handschriftliche Sachverhalt erst zu ermitteln war. So oft auch die vorausgehenden Jahrhunderte einen Anlauf genommen haben, die Werke Grossetestes zu katalogisieren, durchweg ist die handschriftliche Sicherstellung unvollständig geblieben. Mehrere Aristoteleskommentare, für welche G. auf Grund eingehender Feststellungen vor allem in Anspruch genommen wird, erweisen den mittelalterlichen Theologen als guten Kenner des antiken Philosophen. Die Kommentare zu den Handschriften des Pseudo-Dionysius Areopagita sodann liefern den Beweis, dass G. des Griechischen so weit mächtig ist, dass er den Urtext fortwährend zu Rate zieht. Doch scheint er sich diese Vertrautheit mit der griechischen Sprache erst in späteren Jahren erworben zu haben. Von Bedeutung ist, dass er für das Uebersetzen ein philologisches Programm aufgestellt hat, dessen Grundsätze von Roger Bacon aufgenommen und weiter entwickelt wurden. Die Anregung ist also in dieser Hinsicht nicht von Roger Bacon, sondern von G. ausgegangen. Die selbständigen Schriften Grossetestes sind zum grossen Teil naturphilosophischen Inhalts. Mehrere erfreuten sich, wie die grosse Anzahl der Handschriften beweist, im Mittelalter einer weiten Verbreitung. Der Abhandlung „Ueber das Licht" (oder der Anfang der Formen) sichert der neuplatonische Charakter, eine Art dynamischer Atomismus und eine eigentümliche Zahlenmystik, ein besonderes Interesse. In einem andern Schriftchen wird einem mathematischen Aufbau der Naturphilosophie das Wort geredet. Auch den metaphysischen Fragen ist G. nicht aus dem Wege gegangen. Zu den bekanntesten und verbreitetsten Abhandlungen gehört in dieser Beziehung der Traktat *„De unica forma omnium"*. Es handelt sich um eine Frage, mit der sich das Mittelalter im Hinblick auf pantheistische Strömungen intensiv beschäftigt hat, ob nämlich und in welchem Sinne Gott als universelle Form bezeichnet werden kann. G. hält den Satz, dass Gott forma et forma omnium sei, grundsätzlich für richtig, deutet ihn aber ganz im Geiste Augustins. Nicht im Sinne der Pantheisten ist Gott als Form aller Dinge zu bezeichnen, sondern im Sinne des christlichen Exemplarismus: So wie die künstlerische Idee oder Konzeption die Form des Kunstwerkes bildet, so kann auch Gott die Form der Dinge heissen. Der Geist Augustins waltet auch in *„De veritate"*. Eingehend wird darin erörtert, inwiefern der Wahrheitserkenntnis auch im Hinblick auf bloss Tatsächliches eine Notwendigkeit anhafte. Einen stark neuplatonischen Einschlag wieder hat *„De ordine emanandi causatorum a Deo"*. Grösseren Umfangs ist die hauptsächlich von Augustin und Anselm beeinflusste Schrift über die Willensfreiheit, der in der Folge Thomas Bradwardinus vieles entlehnt hat. Bleibt die Autorschaft bei einigen Schriften zweifelhaft, so werden andere, die bisher dem englischen Theologen zuerkannt wurden, als unecht erwiesen; so die von Prantl als echt angesehenen *„Syncategorematica"*.

Eine eigenartige Sache ist es mit der sehr umfangreichen *„Summa philosophiae"*, welche fast allgemein unter den Werken Grossetestes aufgezählt, jedenfalls immer wo sie genannt wird, ihm zugeteilt wird. Sie ist eines der bezeichnendsten und interessantesten Werke der Oxforder Schule des 13. Jahrhunderts. Die englische Herkunft ist zweifellos; und nicht wenige bedeutsame Umstände weisen auf G. hin. Dennoch kann er, wie Baur auf äussere und innere Gründe hin konstatiert, der Verfasser nicht sein. Sehr dankenswert ist, dass das Werk gleichwohl der Oeffentlichkeit übergeben wird. Die positive Lösung der Autorfrage wird Baur anderswo bringen.

Die Handschriften, auf Grund welcher Baur die Texte hergestellt hat — im Ganzen 40 an der Zahl —, sind eingehend beschrieben und gewürdigt; das Filiationsverhältnis wurde durchgehends so weit als nur immer möglich verfolgt.

So bedeutet das vorliegende Werk in der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie eine hervorragende Tat. Ein weiteres Eingehen auf den Inhalt der veröffentlichten Schriften darf um so mehr unterbleiben, als der Herausgeber selbst eine Untersuchung in Aussicht stellt; eine Untersuchung, die mit Spannung erwartet werden darf und über eine besondere Strömung der scholastischen Philosophie sicher ganz neues Licht verbreiten wird.

Eichstätt. **Prof. Dr. M. Wittmann.**

Verschiedenes.

Aus der Werkstatt der philosophia perennis, Gesammelte philosophische Schriften. Von Dr. Otto Willmann. Freiburg 1912, Herdersche Verlagsbuchhandlung. V und 311 S.

Willmann ist unermüdlich an der Arbeit, die theistisch-christliche Weltanschauung als die allein wahre zu erweisen gegenüber dem Chaos der Privatsysteme moderner Philosophen. Ueberall geht er darauf aus, zu zeigen, dass bei aller Anerkennung des Guten, was moderne Philosophen im einzelnen leisten, die Prinzipien wahrer Philosophie nur bei den Alten, d. h. bei Plato, Aristoteles und Thomas v. Aquin, zu suchen und zu finden sind. Das ist der Grundton, auf den diese gesammelten Aufsätze zur Wissenschaftslehre, zur Philosophiegeschichte, zu den Streitfragen der Gegenwart, zur theoretischen und zur praktischen Philosophie gestimmt sind. Eingehende Kenntnis der neuen und alten und mittelalterlichen Philosophie befähigt den Verf., überall alte und neue Philosophie zu vergleichen und das Wahre, Haltbare in geistvoller und anziehender Weise herauszustellen. Mag Willmann die religiöse Grundlage der Wissenschaft, die methodische Empirie als Wegweiser zum Theismus, die katholische

Wahrheit als Schlüssel zur Geschichte der Philosophie betrachten, mag er christliche Philosophie und modernes Philosophieren, Thomismus und Kantianismus, Kultur und Katholizismus einander gegenüberstellen, oder mag er die modernen Gottsucher, das moderne Geistesleben, Hauptprobleme der Metaphysik, Naturrecht und Soziologie, pädagogische Psychologie beleuchten — immer ernten wir aus der Lektüre dieser auch formschönen Darlegungen reiche Belehrung und Vertiefung; Willmann haftet nirgends an der Oberfläche, sondern geht den Problemen auf den Grund und findet Beruhigung und Befriedigung für sein Denken nur im Theismus. Wir empfehlen die Lesung dieser gehaltvollen Aufsätze allen philosophisch Interessierten.

Würzburg. **Prof. Dr. R. Stölzle.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Archiv für die gesamte Psychologie.** Herausgegeben von E. Meumann und W. Wirth. Leipzig 1912.

25. Bd., 1. und 2. Heft: W. Hancker, Ueber Lernversuche bei Axolotlen. S. 1. „Es wurde versucht, die Frage zu beantworten, ob und inwieweit sich die Tiere bei der Nahrungsaufnahme täuschen lassen, und ob etwaige üble Erfahrungen eine Nachwirkung zeigen?“ Es wurden ihnen 4 cm lange Fleischstreifen und dazwischen ähnliche Holzstücke verabreicht. „Es zeigte sich nun zunächst, dass sämtliche erwachsene Tiere sich an den ersten Versuchstagen öfters, zum Teil bis zu 20mal hintereinander durch Holz täuschen liessen, dass sie aber früher oder später lernten, auf den Unterschied von Holz und Fleisch zu achten, und dass, wenn einmal diese Unterscheidung gemacht worden war, ziemlich gleichmässig an ihr festgehalten wurde. Aber es zeigten sich recht beträchtliche individuelle Verschiedenheiten sowohl inbezug auf die Zahl der Täuschungen (Fleischreaktionen, positive Holzreaktionen) in den ersten Tagen, d. h. in der eigentlichen Lernperiode, als auch hinsichtlich der Häufigkeit der Rückfälle im weiteren Verlauf des Versuchs“. Die individuellen Verschiedenheiten lassen sich auf 3 Typen zurückführen. — **P. Schilder, Ueber autokinetische Empfindungen. S. 36.** Exner hat behauptet, dass die Wahrnehmung von Bewegungen auf einem besonderen psychischen Inhalt beruht, und Lasersohn hat die Gründe dafür zusammengestellt, unter anderen: „Die Bewegung eines leuchtenden Punktes wird in der Peripherie der Netzhaut auch dann als solche erkannt, wenn die zurückgelegte Strecke zu klein ist, um die gesonderte Wahrnehmung zweier an den Endpunkten sitzender Punkte zu vermitteln“. Ruppert und Basler haben dies konstatiert. Werthheimer gibt den eigenen Inhalt des Bewegungssehens zu, fasst ihn aber nicht als Empfindung auf. Vf. knüpft an das schon von Purkinje und Helmholtz beobachtete Wellenphänomen an. „Fixiert man im Dunkeln einen leuchtenden Punkt, so beginnt er sich zu bewegen. Ein zweiter Lichtpunkt hält die Scheinbewegung nicht hintan, schwächt sie aber. Die Bewegung tritt auch später ein. Bringt man eine grosse leuchtende Fläche in die Nähe des Lichtpunktes, so sistiert die Scheinbewegung, tritt aber

nach längerem Fixieren wieder auf, wenn die leuchtenden Flächen unsichtbar geworden sind, durch langdauernde Reizung der gleichen Netzhautstellen. Die Verringerung der Bewegung betrifft nicht die Schnelligkeit, sondern die Exkursionsweite. Mit Abnahme der Helligkeit nimmt die Scheinbewegung zu. Der Lichtpunkt kann bis zu 30° aus seiner ursprünglichen Lage weichen". Dieses Phänomen steht in engster Beziehung zum Wellenphänomen, worüber Helmholtz berichtet: „Ich bemerkte eine auffallende Formveränderung der geraden hellen und dunklen Linien . . . Die weissen Streifen erschienen zum Teil wellenförmig gekrümmt, zum Teil perlschnurförmig mit abwechselnd dickeren und dünneren Stellen". Die Versuche des Vf.s zeigten, „dass das Wellenphänomen nicht zurückgeführt werden kann auf Augenbewegungen und auch nicht indirekt auf Bewegungsnachbilder, die durch Augenbewegungen hervorgerufen sind. Ein sehr wesentlicher Teil des Wellenbewegungsphänomens geht auf retinale Prozesse zurück: die Formveränderungen, die dem Phänomen zugrunde liegen. Zentralere Vorgänge müssen zunächst nur in dem Ausmasse angenommen werden, als solche für das Nachbild postuliert werden müssen". „Die Zugehörigkeit des von Purkinje und Helmholtz beschriebenen Phänomens zur Gruppe der autokinetischen ist unzweifelhaft". — **J. Sutter, Die Beziehung zwischen Aufmerksamkeit und Atmung. S. 78.** „Zusammenfassend können wir konstatieren, dass als Folge der Aufmerksamkeitsspannung in der Regel eine Verkleinerung der Inspirationsdauer (J), und ausnahmslos eine Verlängerung der Exspirationsdauer (E) auftritt, welche von der eventuell vorhandenen Aenderung der Länge der betreffenden Atemlänge unabhängig ist. Die Verkleinerung des Quotienten J : E ist also die Folge einer Aenderung in erster Linie der Exspiration, sodann aber in der weit überwiegenden Zahl der Fälle auch der Inspiration, und zwar in entgegengesetzter Richtung". Die Atemhöhe zeigt nur eine gewisse Tendenz zur Verkleinerung . . . Die thorakale und die abdominale Atmung separat betrachtet zeigen im allgemeinen folgendes Bild: Bei leichter Spannung der Aufmerksamkeit neigt die thorakale mehr zur Verkleinerung als die abdominale . . . Bei mittlerer A-Spannung kehrt sich das Verhältnis um. Sehr gesetzmässig ist die Beziehung des Verhältnisses J : E., zur Aufmerksamkeitsspannung. „Die Quotientänderung ist eine direkte Begleiterscheinung der Aufmerksamkeitsspannung, und zwar in fester Grössenbeziehung zu derselben stehend. Die Gesetzmässigkeit tritt ausnahmslos in Erscheinung. Nach den Kurven ergibt sich als Einfluss der Aufmerksamkeitsspannung: 1. der Quotient J : E verkleinert sich, 2. die Form der Inspiration und Exspiration vergradet sich. 3. Die Uebergänge werden spitzer . . . 4. Die Atemlänge tendiert bei kleineren Graden der Aufmerksamkeit auf Verkleinerung. 5. Mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit kann von einer Tendenz zur Verkleinerung der Atemhöhe gesprochen werden". - Bericht über den IV. internationalen Kongress für Kunstunterricht, Zeichnen und

angewandte Kunst, Dresden im August 1913, von E. Schrötter. — Literaturbericht.

3. und 4. Heft: G. Störring, Experimentelle Beiträge zur Lehre von den Bewegungs- und Kraftempfindungen. S. 177. Bei den bisherigen Versuchen hat man zu wenig die passiven Bewegungen berücksichtigt, bei denen doch die Kraftempfindungen ausgeschaltet sind. Nach Ebbinghaus und Goldscheider soll die Raumauffassung nicht von den Bewegungsempfindungen abhängen. Die Befunde des Vf.s widerlegen ihre Beweisführung. „Die festgestellten Tatsachen sprechen dafür, dass die Druckempfindungsänderungen hier die erste Rolle spielen". „Die Druckempfindungsänderungen werden durch Erfahrung so gedeutet, dass sich dann an sie die Vorstellung einer bestimmten Bewegung anschliesst". „So können Muskel-, Sehnen- und Gelenkempfindungen indirekt feinere Bewegungsschätzungen bedingen, als sie selbst herbeizuführen vermögen!" Vf. findet, „dass bei motorischer Einstellung eine Unterschätzung der Strecke eintritt gegenüber sensorischer Einstellung". „Bei Steigerung der Geschwindigkeit kann man allgemein weder von Ueberschätzung noch von Unterschätzung sprechen". „Daraus lässt sich schliessen, dass die Ansicht falsch ist, dass unsere Bewegungsschätzungen wesentlich auf Schätzung der Geschwindigkeit der Bewegung und der Dauer derselben beruhen". Dies gilt von passiven Bewegungen, bei aktiven sind die Fehlerquellen zahlreicher, daher eine starke Differenz zwischen aktiver und passiver Bewegung. Eine Tendenz zur Flexion des Armes lässt überschätzen. — Die bekannten Gewichtsversuche von Müller und Schumann und die von Dresslar haben zu der Auffassung geführt, dass für die Vergleichung gehobener Gewichte nicht so sehr Kraftempfindungen als Anhaltspunkte dienen, als vielmehr die verschiedene Geschwindigkeit, mit der die Gewichte gehoben werden. Aber es ergab sich, dass 3,7 mal so viel Fehlurteile bei Beurteilung nach der Geschwindigkeitsänderung zu erwarten gewesen, als wirklich gemacht sind". „Es ist die Zahl der Fälle um ein Achtfaches grösser, in denen ein richtiges Urteil gefällt wird, obgleich nach der Geschwindigkeit ein falsches zu erwarten gewesen wäre, gegenüber den Fällen, wo falsch geurteilt wird in Uebereinstimmung mit der irreführenden Geschwindigkeitsänderung. Angesichts dieser Tatbestände ist die Annahme unmöglich, dass die Geschwindigkeitsänderung den besten Anhaltspunkt für die Vergleichung gehobener Gewichte abgibt. Da Jacoby gezeigt hat, dass die Druckempfindungen bei der Vergleichung gehobener Gewichte den ausschlaggebenden Anhaltspunkt nicht abgeben können, so werden wir als den besten Anhaltspunkt für die Schätzung die Kraftempfindungen selbst in Anspruch zu nehmen haben". Auch bei Federspannungen hängt die Feinheit der Schätzung nicht von Bewegungsempfindungen ab. Es wurden „die Exkursionsweiten bei den verschiedenen Federn in der Normalleistung gleich gemacht; wenn nach Bewegungsempfindungen geurteilt würde, so

wäre bei den Wiederherstellungsleistungen eine Uebereinstimmung der rohen mittleren Fehler der Skalenwerte zu erwarten. Der rohe mittlere Fehler der Skalenwerte war aber sehr viel kleiner bei der starken Feder als bei der schwachen". — **G. Anschütz, Tendenzen im psychologischen Empirismus der Gegenwart. S. 189.** Eine Erwiderung auf O. Külpes Ausführungen: „Psychologie und Medizin" und „Ueber die Bedeutung der modernen Denkpsychologie". „Um die Lostrennung der Psychologie von der Philosophie und ihre Verbindung mit der Medizin zu beweisen, benutzt Külpe einige Arbeiten, so insbesondere die von Binet und Simon, die dartun sollen, wie sehr einerseits den Psychiatern eine bessere Kenntnis der Psychologie nottut, und wie wenig andererseits die Psychologen imstande sind, pathologisches Material zu verwerten". Der Beweis ist einseitig, aber aus demselben ergibt sich jedenfalls keine Trennung von der Philosophie. Ohne Philosophie läuft der empirische Psychologe Gefahr, in die schlimmsten Spekulationen zu verfallen. Die Ausführungen Külpes über die Bedeutung der modernen Denkpsychologie zeigen einerseits, zu welchen Konsequenzen der einseitig extreme Empirismus führt, andererseits aber, wie derselbe in sich selbst den Keim zu seiner Auflösung trägt, indem er trotz seiner vermeintlichen Unabhängigkeit von der Philosophie schliesslich auf dieselbe zurückleitet". Külpe behauptet, dass die gesamte neuere Psychologie auf seine Denkpsychologie hinleite. Aber „dass es schon früher Versuche gab, die Gedankenwelt genauer zu untersuchen, wird nicht erwähnt. Die bedeutendsten Leistungen werden ignoriert". Man vermutet, dass es sich bei ihm nicht „um die Bedeutung der Denkpsychologie handelt, sondern nur einer". Ueber die Methoden wird nichts gesagt, und das macht gerade das Wesen der Denkpsychologie aus. „Was hilft aber die Darlegung der Bedeutung eines nicht streng definierten Etwas". Sie soll einen günstigen Einfluss auf andere Disziplinen ausüben; dasselbe ist aber „fast identisch mit dem Einfluss, den nach Marbe die Psychologie auf ungefähr alle Wissenschaften ausübt". K. weist die engste Beziehung zwischen Logik und Erkenntnistheorie einerseits und Denkpsychologie andererseits nach. Und in der Tat sind die Probleme der Logik und Erkenntnistheorie in dem Material der Denkpsychologie unmittelbar enthalten. So ergibt sich also jene eigenartige Diskrepanz: Auf der einen Seite völlige Trennung der Psychologie von der Philosophie, auf der andern Seite ihre unmittelbare Berührung, ja ihre gegenseitige Durchdringung. Wenn die Denkpsychologie einen so überaus aufklärenden Einfluss ausübt, worin besteht dann der eigentliche Vorteil? Wird der Logiker lernen, seine Wissenschaft nur mehr unter dem psychologischen Gesichtspunkt zu betrachten? Oder wird die Denkpsychologie uns nur zeigen, dass es auch eine von ihr unabhängige Logik gibt . . . Ist es die Psychologie, die uns Kunde gibt von einem transzendentalen logischen Gegenstand? Dürfen wir überhaupt von einem solchen reden, ist er erlebt, postuliert, oder etwa gar

nur konstruiert? Ein Vorteil, den pathologische Untersuchungen der Denkpsychologie bieten könnten, wird nicht gezeigt. Das Material, auf das Külpe aufbaut, trägt das gewaltige Gebäude nicht . . . Es kann nicht genug betont werden, „dass gerade in der Psychologie zur Zeit die Strömungen noch zu verschieden sind, als dass eine einzelne Richtung unternehmen könnte, unter Nichtbeachtung der andern das Gesamtgebiet der Forschungen für sich zu beanspruchen". Was die Methode anlangt, „so ist nicht einzusehen, inwiefern die Entwicklung der Psychologie es mit sich gebracht haben soll, dass auf einmal vor gut einem Jahrzehnt das Befragen anderer Individuen aufgetreten ist". Schon Galton versandte Fragebogen über das Verhältnis von Vorstellen und Denken, „wobei sich schon längst die Tatsache des abstrakten Denkens gezeigt hatte, die Külpe erst 1901 entdeckt werden lässt" und „es ist nicht erkenntlich, wie die Versuche von Müller und Schumann über das Vergleichen von Gewichten Vorläufer derjenigen Untersuchungen gewesen sein sollen, die Marbe 1901 mit seinen ‚Experimentellen Untersuchungen über das Urteil' inaugurierte. Das Verfahren, wie wir es bei jenen Autoren finden, steht durchaus im Einklang mit den psychophysischen Methoden, wie sie von Weber, Fechner und Volkmann angebahnt waren. Das neue Verfahren, das prinzipiell jedoch schon seit Galton bestand, steht aber keineswegs in der gleichen Entwicklungsrichtung". Die spekulative Richtung hat vielmehr nach Wundt die Fragemethode geschaffen. Was ihren Wert selbst anlangt, so ist noch längst nicht entschieden, dass jener Weg der unter Zuhilfenahme der Selbstbeobachtungen anderer Individuen und unter Verwendung des so gewonnenen Materials als alleiniger Grundlage für die Einsicht in die psychischen Tatbestände notwendig der einzige sei, der zur Erforschung der Denkvorgänge führt. Ja, es ist vorläufig nicht einmal erwiesen, dass er hat betreten werden müssen . . . Es bleibt für die Betrachtung nur ein Anhaltspunkt: jenes Verfahren schien offenbar aussichtsvoller und vor allem bei weitem einfacher. Aber man vergass dabei, dass die Resultate Gefahr liefen, ein gar zu wankendes Fundament zu erhalten. Wundt konnte daher jene Versuche als ‚Scheinexperimente' ansehen. Die neue Methode „stützt sich auf Behauptungen von anderen Personen, deren Wert wir selten kontrolieren können", was schon Wundt und Titchener hervorgehoben haben. Külpes betreffende Schriften werden von Hellpach für „eine Tat der deutschen Psychologie" erklärt mit „schlüssiger Beweisführung" und einer „umfassenden theoretischen Rechtfertigung". Aber „da die Zeiten vorüber sind, in denen der Dogmatismus herrschte, so seien unsere Ausführungen als Erwiderung auf Külpes ‚Kundgebung' dem Leser unterbreitet. — **W. Poppelreuter, Ueber die Ordnung des Vorstellungsverlaufes. S. 208.** Revision der hauptsächlichsten elementaren Gesetze der Assoziation und Reproduktion. „Die direkte qualitative und quantitative Grundlage der Assoziation und Reproduktion ist nicht die Empfindung, sondern dasjenige

Erlebnis, welches erst seinerseits durch die Empfindung produziert wird. Dass jede Empfindung unter normalen Verhältnissen die entsprechende Vorstellung (sekundäres Element) hervorruft, welche die Andauer der Empfindung überdauert, ist eine elementare Tatsache. Die eventuelle Erneuerung dieser ‚Sekundärwirkung' ist die Reproduktion. Da ein Sekundärerlebnis sowohl bei einer simultanen, als auch sukzessiven Mehrheit von primären Elementen einer simultanen Totalvorstellung entsteht, von einem Umfange, der durch die Andauer der Sekundärwirkung bestimmt ist, so geht bei Wiedererleben eines Teils die Reproduktionstendenz auf möglichste Wiederherstellung des ganzen Sekundärerlebnisses, also auf die Totalität, nicht von Glied zu Glied ... Was ich hier als ‚Sekundärerlebnis' bezeichne, findet man in der Literatur als ‚primäres Gedächtnisbild' (Fechner), ‚unmittelbares Gedächtnis' (Wolf, Meumann), ‚unmittelbare Merkfähigkeit' (Wernicke), ‚Perseveration' (G. E. Müller), ‚Reproduktion nach Aehnlichkeit' (Höffding), ‚psychische Präsenzzeit' (Stern), ‚Komplexion, (Witasek), ‚Umfang des Bewusstseins' (Wundt) und noch andere Namen". „Unbestritten ist, dass in all den Fällen, wo nachweisbare Assoziationen gestiftet werden, die Empfindungen entsprechende Sekundärerlebnisse zur Folge haben". „Die Reproduktion ist eine Wiedererneuerung desjenigen Sekundärerlebnisses, welches erst durch die Perzeptionen produziert wurde. Es fand sich, dass bei der Reproduktion agglutinierter Totalvorstellungen bzw. agglutinierter Sekundärerlebnisse die Teile grösserer Reproduzibilität, also die oft wiederholten alten Teile, noch reproduziert werden, während die früher aktuellen und von hohem Bewusstseinsgrade gewesenen Teile bereits nicht mehr reproduziert sind". — **R. Feilgenhauer, Untersuchungen über die Geschwindigkeit der Aufmerksamkeitswanderung. S. 350.** „1. Die Grösse des kleinsten aktiven Aufmerksamkeitsschrittes beträgt im Durchschnitt rund 300 σ. 2. Die Grenzen der beobachteten Geschwindigkeit liegen bei 262 und 394 σ. 3. Bei den verschiedenen Reizarten ergibt sich keine hervorragende Abweichung in den Werten; nur bei vorausgehenden optischen Reizen tritt eine Erhöhung von 35 σ ein. 4. Der Uebergang der Aufmerksamkeit von einem zum andern Reiz ist auf demselben Sinnesgebiet ein gleitender; sie bleibt auf derselben Höhe. Bei disparaten Reizen ist er ein sprunghafter. 5. Die Geschwindigkeit der Aufmerksamkeitswanderung kann mit Willkür nicht über obiges Mass beschleunigt werden, wohl aber kann man sie verlangsamen. 6. Man ist nicht imstande, die Aufmerksamkeit mit der grösstmöglichen Geschwindigkeit wandern zu lassen. 7. Die Geschwindigkeit hängt ab von der Person des Beobachters. 8. Bei optischen Reizen hat die Lage der Reize keinen Einfluss auf die Geschwindigkeit. 9. Ebensowenig beeinflusst die Richtung der Wanderung bei optischen Reizen den Aufmerksamkeitsschritt. 10. Derselbe ist auch unabhängig von dem Gesichtswinkel, unter dem das Auge die Reize auffasst. 11. Die Vermehrung der Reize trägt weder zu einer

Erlahmung noch zu einer grösseren Geschwindigkeit bei, sie bleibt sich bei akustischen und taktilen Reizen ganz gleich. Dagegen tritt bei optischen individuell eine Verlangsamung ein. 12. Erkrankung und Ermüdung benehmen die Möglichkeit, die Wanderung in gewohnter Geschwindigkeit erfolgen zu lassen. 13. Die beste Disposition sowie die schärfste Einstellung bei dem geübtesten Beobachter vermögen keine grössere Geschwindigkeit als eine solche zu erzeugen, die nach den angestellten Versuchen für den Betreffenden als normal anzusehen ist. 14. Die Präzision in der Beurteilung der Aufmerksamkeitswanderung nimmt zu mit der Vermehrung der Reize. 15. Sie ist bei scharf abgegrenzten (taktilen) am grössten, bei nachwirkenden (optischen) am geringsten; die akustischen stehen in der Mitte. Bei Reizen eines und desselben Sinnesgebietes ist sie jedoch stets grösser als bei disparaten Reizen. 16. Die Aufmerksamkeitswanderung erfolgt zwischen disparaten Reizen im allgemeinen mit derselben Geschwindigkeit wie auch zwischen Reizen desselben Sinnesgebietes. Wie aber bei optischen Reizpaaren sich ein Anwachsen um $35\,\sigma$ zeigt, so ist dies auch bei disparaten Reizen zu konstatieren, wenn der optische Reiz vorausgeht. 17. Die individuellen Unterschiede der Beobachter sowohl hinsichtlich des Aufmerksamkeitsschrittes als auch in der Präzision der Beurteilung treten bei disparaten Reizen viel deutlicher hervor. 18. Die Präzision der Beurteilung ist grösseren Schwankungen bei disparaten Reizverbindungen unterworfen und hängt nicht von dem ersten Reize ab". Wundt hatte behauptet, es sei möglich, innerhalb 0,1" die Aufmerksamkeit wandern zu lassen, ja, dass die abnorm lange Dauer des Nachbildes, die er bei 0,1" Expositionsdauer auf 0,15" schätzt, die Möglichkeit offen lasse, dass ein mehrfaches Wandern der Aufmerksamkeit stattgefunden habe. Diese von Erdmann und Dodge und auch von Becher bestrittene Behauptung ist nun endgültig widerlegt; „denn selbst die kürzesten, von mir bei meinen Versuchen beobachteten Aufmerksamkeitsschritte lassen ein ‚mehrfaches' Wandern als völlig ausgeschlossen erscheinen". Ein Wandern der Aufmerksamkeit beim Lesen überhaupt soll damit nicht in Abrede gestellt werden. — Literaturbericht über Jugendkunde von E. Meumann.

2] **Zeitschrift für Psychologie.** Herausgegeben von F. Schumann. 1912.

64. Bd., 1. und 2. Heft: H. Lipmann, Zur Lokalisation der Hirnfunktionen mit besonderer Berücksichtigung der Beteiligung der beiden Hemisphären an den Gedächtnisleistungen. S. 1. Die Ueberlegenheit der linken Hemisphäre beim Rechthänder ist bekannt. Die Ueberlegenheit der rechten Hand ist angeboren; auch die angestrengteste Uebung überwindet meistens nicht die Schwäche der linken Hand. Auch das Brotschneiden besorgt instinktiv auch dann die rechte Hand. Der linken Hemisphäre kommt ein Uebergewicht beim Sprechen, Lesen und Schreiben

zu. Der Grund liegt in der geringeren Qualifikation der rechten Hemisphäre, Bewegungen „frei aus dem Gedächtnis“ auszuführen. — O. Vertes, **Das Wortgedächtnis im Schulkinderalter. S. 19.** „Einer je höheren Klasse das Kind angehört, um so grösser ist der Umfang des unmittelbaren Gedächtnisses“. „Der Umfang des unmittelbaren Gedächtnisses wächst — innerhalb des 6.—11. Jahres — im geraden Verhältnisse zu dem Alter“. „Das unmittelbare Gedächtnis des besseren Schülers hat einen grösseren, das des schwächeren einen kleineren Umfang“. Der Umfang des unmittelbaren Gedächtnisses ist bei Mädchen mit grosser Wahrscheinlichkeit grösser als bei Knaben. Das finden auch Lobsien, Netzschajeff und Pohlmann. Er ist grösser bei wohlhabenden 6—11 jährigen Schulkindern als bei notleidenden. Die Zeitdauer der Reproduktion ist verschieden von 1,2″—3,1″. Der Durchschnitt braucht nach einer Pause von 6 Sekunden 1,4—2,2″, um die soeben gehörten Wortpaare mit Hilfe des Reizwortes zu reproduzieren. „Die Zeitdauer des unmittelbaren Gedächtnisses sinkt parallel mit der Höhe der Klassen“. „Der Gedächtnisumfang, die Zeitdauer und Leistungsfähigkeit der Knaben wächst mit dem Alter, während diese Faktoren bei den Mädchen im Alter von 10—11 Jahren einen Rückfall aufweisen“. „Der allgemeine Schulfortschritt und die Zeitdauer des unmittelbaren Gedächtnisses befinden sich in geradem Verhältnisse zu einander“. Die Mädchen reproduzieren schneller als die Knaben, die wohlhabenderen Schüler schneller als die armen. Aus kurzer Zeitdauer kann man auf grossen Umfang, aber nicht immer umgekehrt schliessen. Mit Ausnahme des Alters steht Umfang und Zeitdauer im umgekehrten Verhältnisse zu einander. Daher die Formel von Ranschburg: M(emoria) = A(mplitudo) durch T(empus): $M = \frac{A}{T}$. „Der Zeitwert der fehlerhaften Assoziationen nimmt mit den steigenden höheren Klassen zu. Die durchschnittliche Zeitdauer der Fehlreproduktionen ist schlechter (bedeutend grösser) als die der präzisen Reaktionen“; noch länger ist der Zeitwert der Nullreproduktionen. „Aus einer grossen Zahl von Korrekturen können wir immer auf eine kleine Zahl der Nullproduktionen schliessen“, aber nicht umgekehrt; dagegen „aus einer grossen Anzahl von Nullproduktionen mit grosser Wahrscheinlichkeit auf geringe oder gar keine Korrekturen“. Mit zunehmenden Klassen und Alter wachsen die Fehlproduktionen, nehmen die Nullproduktionen ab. Die Zahl der Fehler steht im umgekehrten Verhältnisse zu den Nullproduktionen. — Literaturbericht.

3 Heft: A. Guttmann, Zur Psychophysik des Gesanges. S. 161. Viel umstritten ist die Frage des Registers. „Unter Register versteht man beim Gesang eine fortlaufende Reihe von Tonhöhen einer Stimme, die sich durch eine bestimmte einheitliche eigentümliche Klangfarbe charakterisieren. Die Extremen auf der einen Seite nehmen an, es gebe nur zwei Register der menschlichen Stimme, das ‚Brustregister‘ und das ‚Falsett-

register. Ersteres allein sei für den Gesang brauchbar, letzteres (falsetto falsch) sei für den Gesang unbrauchbar. Auf der anderen Seite nehmen manche Autoren folgende Register an: 1. Strohbass (Kehlbass), 2. Brust-stimme, 3. Mittelstimme (Voix mixte), 4. Falsett, 5. Fistel, 6. Pfeifregister. „Stimmphysiologisch und stimmpädagogisch gibt es kein Einregister" „Es zeigt sowohl die optische Analyse (der Muskeln), wie die akustische Wahrnehmung, dass ein allmählicher Uebergang aus dem Brustregister in das Kopfregister (resp. Falsett) wirklich stattfindet". Durch einen „Ausgleich" der Register werden die Grenztöne je zweier Register einander ähnlich, „so dass für das Ohr ein unmerklicher Uebergang von einem Register zum andern stattfindet. Für unsere akustische Wahrnehmung besteht dann in der Tat ein Einregister. Und in diesem Sinne kann man musikpsychologisch und im Sinne des Endziels jeder Gesangpädagogik vom idealen ‚Einregister' sprechen". — **L. Klages, Begriff und Tatbestand der Handschrift. S. 177.** Auch das Zeichnen ist Handschrift, aber „die Bewegung des Zeichnens ist richtungsfrei und zusammensetzend, die des Schreibens einzügig und richtungsbestimmt". Das Besondere einer Schrift, das sie zur Handschrift macht, ist ein zur schreibenden Person Gehöriges oder kurz ein persönlich Besonderes. Da aber die Schrift überhaupt durch Schreiben entsteht, so müsste dieser Tätigkeit schon das persönlich Besondere anhaften, vermöge dessen die Schrift den Charakter der Handschriftlichkeit gewänne: Die Handschrift wäre das Ergebnis der persönlichen Schreibtätigkeit. „Sinnfällige Gesetzüberschreitung bei intendierter Gesetzerfüllung ist ein unerlässlicher Zug des Handschriftlichen. An der Einzigartigkeit des einzelnen Lebensvorganges partizipiert auch der lebende Organismus". „Auch im Persönlichen, als der geistigen Form des Lebendigen, steckt diese Lebenseinheit, fähig, seinen Aeusserungen ein qualitativ unterscheidendes Merkmal zu verleihen: die persönliche Schreibbewegung hat demzufolge notwendig den Charakter der Einzigkeit". Aber „jeder Zug der Handschrift spielt innerhalb einer spezifischen Schwenkungsbreite — das ist das zweite Grundmerkmal des Handschriftlichen". Vf. unterscheidet: I. Künstliche Schrift: 1. Verstellte, 2. Schönschrift, erstere zerfällt wieder a) in verdeckte, b) gefälschte Schrift. Die Schönschrift: a) in schulmässige (kalligraphische), b) individuelle (künstlerische, ornamentale). II. Natürliche Handschrift: a) mehr willkürliche, b) mehr unwillkürliche. a) zerfällt in α) beherrschter, β) gehemmter Typus; b) zerfällt in α) erworbener, β) ursprünglicher Typus; α) wieder in $\alpha\alpha$) schnörkelhafte, $\beta\beta$) stilisierte Handschrift. — Literaturbericht.

4. und 5. Heft: G. Heymans, In Sachen des psychischen Monismus. S. 241. Der psychische Monismus nimmt an, dass, soweit unsere Daten reichen, nur Psychisches existiert, während alles Physische nichts weiter ist, als die Art und Weise, wie Psychisches wahrgenommen wird. Für die Begründung kommen hauptsächlich zwei Gruppen von Tatsachen

in Betracht: „1. Die Tatsachen, welche für eine eindeutige Zuordnung zwischen den einem Menschen gegebenen Bewusstseinsprozessen und den gleichzeitig von einem andern inbezug auf den ersteren zu handhabenden Hirnprozesswahrnehmungen sprechen. Die Ueberlegung, dass jenem ersteren seine Bewusstseinsprozesse direkt gegeben sind, während sich diesem anderen seine Hirnprozesswahrnehmungen evident als die indirekte Wirkung eines ausser ihm befindlichen darbieten, führt zur Vermutung, dass dieses ausser ihm Befindliche mit den jenen ersteren direkt gegebenen Bewusstseinsprozessen identisch sei; und diese Vermutung erweist sich als ausreichend, um von allen vorliegenden gesetzlichen Verhältnissen Rechenschaft zu geben. 2. Die anderen Tatsachen, welche es wahrscheinlich machen, dass jene Hirnprozesswahrnehmungen nicht nur mit den sonstigen Naturerscheinungen kontinuierlich zusammenhängen, sondern auch, wenn vollständig gegeben, die gleiche Gesetzmässigkeit wie diese, nur in viel grösserer Komplikation, würden erkennen lassen. Woraus dann gefolgert wird, dass vermutlich auch die Wirklichkeit, welche in diesen sonstigen Naturerscheinungen zur Wahrnehmung gelangt, von derjenigen, welche in den Gehirnerscheinungen zur Wahrnehmung gelangt, also nach 1. vom menschlichen Bewusstsein, nicht dem Wesen, sondern nur der Komplikation nach unterschieden wird". — **P. v. Liebermann und G. Révész, Experimentelle Beiträge zur Orthosymphonie und zum Falschhören. S. 286.** Die Verfasser fanden früher, dass ein Zweiklang oder Akkord trotz des Falschhörens von Komponenten desselben richtig gehört wird, und nannten die Erscheinung Orthosymphonie. Später stellte sich heraus, dass dies nicht immer der Fall ist. Diese Abweichungen sollten auf ihren Grund untersucht werden. Es fand sich zunächst, dass die abweichenden Urteile im Sinne des falschen Tones ausfielen. Das Interwall wurde wohl analysiert uud der starke Falschton herausgehört. Das Ohrenleiden wechselt auch, die Orthosymphonie beruht nicht auf ungefälschter Wahrnehmung der Schwebungen, da sie auch bei obertonfreien Tönen auftrat. Der „Korrektionseindruck" ist eine Illusion. Beim Zusammenklingen parakustischer Töne ist die Verschmelzungsstufe normal. Nach Stumpf soll die Orthosymphonie auf sekundären Kriterien beruhen, speziell auf Gefühlen; aber bei L. ist der Eindruck ganz derselbe wie bei normalen Verhältnissen. Wie sollen auch die spezifischen Gefühle erhalten sein, wenn die anderen Merkmale verloren sein sollen? Zur Theorie heben die Verfasser hervor, „dass die parakustischen Töne eines ihrer beiden musikalischen Merkmale, die Höhe — im Gegensatz zur Qualität — normal erhalten haben, wovon wir in dieser Arbeit den Nachweis liefern. Es kann dies ein Zeichen dafür sein, dass von den psychophysischen Prozessen, die ein Tonreiz hervorruft, die normal erhalten sind, von denen das Spezifische des Zusammenklangs, der Verschmelzungsgrad abhängt . . . Da die Höhe der Töne des Pseudogebietes an beiden Ohren normal ist, so muss ein

Ton, wenn er den beiden Ohren sukzessiv vorgeführt wird, zwei Tonempfindungen von gleicher Höhe hören. Ist nun eine ‚simultane Prime' als ein Zusammenklang zweier Töne von gleicher Höhe anzusehen, so müssen wir, wenn wir nun den Ton beiden Ohren gleichzeitig zuführen, einen besonderen Fall der Orthosymphonie erhalten: es muss immer der Eindruck der Prime entstehen, unabhängig vom Qualitätsunterschiede der beiden Ohren . . . Das Urteil lautet stets: Ein Ton". Das absolute Gehör erkennt die Töne normalerweise meist nach der Klangfarbe. Der Patient urteilte hierin doppelt, einmal auf Grund der Qualität und anders nach der Höhe. Die Versuche lehrten, dass die Fälschung der Tonqualität auch vom absoluten Gehör bestätigt wird, wie auch die Unveränderthеit der Tonhöhe. Schlussergebnis: „Es werden experimentelle Beweise erbracht für die Theorie von Révész, nach der die Tonempfindung mindestens zwei musikalische Merkmale hat. Es dient dazu, die Beurteilung pathologischer Töne nach den beiden Arten des absoluten Gehörs — nach Qualität und nach Höhe, und die Beurteilung von Intervallen in doppelter Weise: naiv und nach Distanz" zu vollziehen. Naiv wird nach der Klangfarbe das Intervall beurteilt, und es ist oft falsch, während nach Distanz es richtig ausfällt. — **Dieselben, Ueber eine besondere Form des Falschhörens in tiefen Lagen. S. 325.** „Bei Liebermann nehmen 1. die Töne c^1 und c oft g-Qualität an. Diese Qualität ist sehr labil und hängt zum Unterschied von Pseudotönen vom Vergleichston ab, mit dem der geprüfte Ton ein Intervall zu bilden hat. 2. In jeder anderen Beziehung erscheinen diese Töne normal, die Abnormität stört das Musikmachen gar nicht. Insbesondere bleibt die Höhe dieser Töne erhalten, was als neues Argument für die Unabhängigkeit der beiden musikalischen Merkmale dient. 3. Das ganze Verhalten macht den Eindruck einer Abweichung, nicht den einer Krankheit zum Unterschied von der Parakuse. Wir halten es für eine zentrale Erscheinung". Für letzteres spricht der Umstand, dass sich die Fälschung auf die Qualität bezieht, auf die Eigenschaft also, die den Namen des Tones bestimmt. Vollkommen normal bleiben dagegen die Intensität, die Klangfarbe und die Höhe. Von dem Pseudoton ist diese Fälschung verschieden, da jener in allen Lagen vorkommt, dieser nur in den tiefsten Lagen, wo Liebermann die sukzessive Oktave c—c^1 oft als Quarte auffasst. — Literaturbericht. Tierpsychologie. M. Ettlinger, Dritter Sammelbericht. Es werden 53 Schriften bzw. Abhandlungen angeführt. — Kleinere Besprechungen.

6. Heft: K. Fodoroff, Beiträge zur Lehre von der Beziehung zwischen Text und Komposition. S. 401. „1. Es besteht eine Beziehung zwischen Versrhythmus und relativer Tondauer. Die mittlere Tondauer der betonten Silben ist stets grösser als die mittlere Tondauer der unbetonten Silben. 2. Der Unterschied in der Dauer der betonten und unbetonten Silben ist im Kunstlied grösser als im Volkslied. 3. Auch in den Kompo-

sitionen von Prosatexten haben die betonten Silben eine längere mittlere Tondauer als die unbetonten Silben. 4. In den Kompositionen von Prosatexten entspricht den einsilbigen Wörtern meistens im Durchschnitt eine längere Tondauer als der einzelnen Silbe im mehrsilbigen Worte. 5. Tondauerbewegungen, deren Wert von 1 verschieden ist, sind um so weniger häufig, je grösser diese Verschiedenheit ist. Dieser Satz gilt sowohl für Lieder als für Rezitation in Prosa. 6. Die Häufigkeit der Tondauerbewegung verläuft in ähnlicher Weise wie die Häufigkeitskurve der Vokaldauerbewegung in der Sprache. 7. Die betonten Silben der Lieder haben meistens eine grössere mittlere Tonhöhe als die unbetonten Silben. 8. Die musikalisch betonten Taktteile der Lieder haben meistens eine grössere mittlere Tonhöhe als die musikalisch unbetonten Taktteile. 9. In den Kompositionen von Prosatexten haben die betonten Silben fast stets eine grössere Tonhöhe als die unbetonten. 10. Die Häufigkeit der Tonhöhenbewegungen ist eine um so geringere, je mehr sich ihr Wert vom Werte 1 nach der einen oder anderen Richtung entfernt. 11. Auch beim Sprechen sind die Tonhöhenbewegungen, die dem Werte 1 nahe liegen, am häufigsten, während die grösseren und kleineren Werte der Tonhöhenbewegung mit der Zunahme vom Werte 1 im allgemeinen abnehmen". — **A. Schackwitz, Apparat zur Aufzeichnung der Augenbewegungen beim zusammenhängenden Lesen. (Nystagmograph).** Die seitherigen Veranstaltungen zeigen Mängel. „Der Apparat muss empfindlich genug sein, die kleinen ruckweisen Bewegungen der Augen beim Lesen auf ein Registriersystem zu übertragen. Kopf- und Lidbewegungen dürfen keinen Einfluss haben oder müssen so mit registriert werden, dass sie sicher von den registrierten Augenbewegungen zu unterscheiden sind". Dies und noch andere praktische Vorteile bietet der neue Apparat. — Literaturbericht.

3] **Archiv für systematische Philosophie.** Herausgegeben von L. Stein. Berlin 1912, Reimer.

XVIII. Bd., 1. Heft: B. Zalai, Untersuchungen zur Gegenstandstheorie. S. 1. II. „Ein Inhalt, dessen zeitliches Ende mit dem Anfange eines andern Inhalts zusammenfällt, bestimmt mit seinem Gegenstande den folgenden in einer Weise, die im Seelenleben eine unendliche qualitative und quantitative Abstufung hat. Dieses Bestimmen, sei es auch nur eine einfache Aussonderung des ‚Andern', ist die Erfüllung der Funktion des Gegenstandes". Wir besitzen „die Bürgschaft (die man so viel sucht und die so vermisst wird), dass das logische Denken nicht nur eine Ordnung unserer Erfahrungen, sondern selbst unsere Erfahrung ist". — **H. Werner. Skizze zu einer Begriffstafel auf genetischer Grundlage. S. 45.** A. Sinnliche, B. unsinnliche Reflexionsbegriffe. Erstere zerfallen in Empfindungs- und Gefühlsbegriffe, letztere in dynamische und statische, erstere in praktische und ästhetische, letztere in apperzeptierte und abstrahierte.

Die Gefühlsbegriffe sind entweder moralische oder ästhetische. Die Reflexionsbegriffe werden nicht weiter eingeteilt. — **J. Iljin, Die Begriffe von Recht und Macht. S. 63.** „Vor allem wollen wir feststellen, dass der Begriff der Macht stets in der realen Reihe liegt, stets eine ontologische Bedeutung hat, während der Begriff des Rechts auch ausserhalb der realen Reihe liegen kann, und das Merkmal des Seins, so oder anders konstruiert, unter seinen Prädikaten fehlen kann". „Das Recht als Satz und als Norm und das Recht als Macht, sind Begriffe, welche in methodologisch indifferenten Reihen liegen". „Eine rechtliche Erscheinung ist für den Soziologen eine Beziehung zwischen den Menschen, wie sie sich herausstellt nach der Anwendung der Rechtsnorm auf sie und während des ganzen Verlaufs des realen Wirkens der letzteren". — **W. Bloch, Das Icherlebnis. S. 89.** „Das Icherlebnis, der subjektive Faktor oder dergleichen darf also nicht anders gefasst werden, denn als Unterscheidung in der Reflexion meiner Erlebnisse von denen anderer". — Rezensionen.

2. Heft: J. Iljen, Die Begriffe von Macht und Recht. S. 125. Man darf nicht fragen, ob Macht Recht oder Recht Macht sei, sondern eine methodologische Untersuchung stellt das Problem: „Darf das Recht als Macht aufgefasst werden, und kann nicht die Unzulässigkeit seiner Konfundierung mit der Macht in gewissem Sinne behauptet werden"? — **Fr. L. Denckmann, Energien. S. 145.** „Auf unserer winzigen Erde machen wir die Erfahrung, dass die Naturkräfte mit einer Energie ausgerüstet sind, und dass die Energie des höchsten, in einem unbeschränkten Sein stehenden Wesens das All geschaffen hat, und dass die Seele des Menschen, die in einem beschränkten Sein steht, im Besitze einer Energie ist". — **J. Cl. Kreibig, Ueber den Begriff des „objektiven Wertes". S. 159.** „Was mit dem landläufigen Namen ‚objektiver Wert' rechtmässig zum Ausdruck kommen soll, ist der Wert eines Gegenstandes nach dem Urteil eines Idealsubjektes, welches bei vollendeter Kenntnis der Seinsstufe, der Bestimmtheiten und Beziehungen jenes Gegenstandes, alle der Idealpsyche möglichen Gefühlsreaktionen ohne zeitliches Schwanken vollzieht". — **A. E. Haas, Ist die Welt in Raum und Zeit unendlich? S. 167.** Eine Reihe grosser Schwierigkeiten erheben sich dagegen. — **E. Müller, Henri Bergson. S. 185.** Bergson „geht auf nichts Geringeres aus, als eine neue Metaphysik, einen neuen Spiritualismus zu vertreten. Seine Werke zeigen die offenbare Tendenz, von Zweifel und Negation abgewandt, bis an die Dinge, gewissermassen sogar an ‚die letzten Dinge' heranzukommen. Und dies geschieht in einer durchaus individuellen Art". In der Intuition findet er den Kernpunkt aller Erkenntnistheorie. „Im Hintergrunde steht der monistische Gedanke, dass es ‚dieselbe Bewegung' ist, welche hier die ‚Materialität der Dinge' und dort die ‚Intellektualität des Geistes, d. h. die Erkenntnis der Dinge hervorgebracht hat". — **E. Hurwicz, Ludwig Knapps „System der Rechtsphilosophie". S. 195.** Das Denksystem von Knapp

schliesst sich eng an die Feuerbachsche Philosophie an und ist aus ihr hervorgegangen. — **Th. Lessing, Psychologie in der Ahnung. S. 209.** Die „Einfühlung" ist ein „wunderliches Modewort". „Was mit dem Worte bezeichnet wird, ist ein kompliziertes Vielerlei psychischer Tatsachen, welche der exakten psychologischen Analyse sich entziehen". „Wir argwöhnen, dass in dem grossen Einheitstopf Einfühlung zusammengeworfen wird, was nicht mehr mit einander gemein hat, als eben dies, dass es sich um Vorgänge handelt, von denen — wir noch nichts wissen". Anders „Ahnen" und „Ahnung". „So nenne ich jede seelische Aktivität, in welcher mein Ich in gebundener Marschroute funktioniert, gemäss Nötigungen einer ‚Aussenwelt'". — Rezensionen.

3. Heft: J. Zahlfleisch, Ist die Lüge erlaubt? S. 241. „Der Ausdruck ‚Lüge' erscheint als ein mit einem Janusgesicht ausgestattetes Wort wie alle anderen, und will nur eine Idee bezeichnen, deren Realisierung uns nicht leicht fällt, wenn wir die aus unserer Zergliederung des Sachverhaltes sich ergebenden Folgerungen ziehen. Man hat sich dieser letzteren durch Einführung der Worte: Notlüge, Scherzlüge, Witz, Sarkasmus, Satire, Ironie, Persiflage, Karikatur entziehen wollen". Aber ohne Erfolg. — **P. C. Franze, Grundlage der Erkenntnisgewinnung. S. 252.** Wahres Erkennen oder Urteilen beruht auf Evidenz oder Einleuchten. Es gibt Evidenz der Gewissheit und der Wahrscheinlichkeit. — **P. v. Rechenberg-Linten, Unmittelbares Ich-Bewusstsein und der Tod. S. 264.** „Muss mein unmittelbares Ich-Bewusstsein durch die Auflösung meines Körpers vernichtet werden?" „Die mit der Empfindung verknüpften ‚inneren Triebe' und das aus dieser Verknüpfung entstehende Wollen und Denken sind unmittelbar gegebene und durch sich selbst wahrgenommene Wirklichkeiten. Diese Wirklichkeiten nenne ich in ihrer unmittelbar gegebenen Verknüpfung mein ‚Ich'. Die Tatsache dieser unmittelbar durch sich selbst erfolgenden Wahrnehmung meines ‚Ich' drücke ich dadurch aus, dass ich sage, dass mein ‚Ich' ein unmittelbares Bewusstsein von sich hat, oder indem ich von einem unmittelbaren ‚Ich-Bewusstsein' spreche. Von dem, was ich meinen Körper nenne, sagt mir dieses unmittelbare Ich-Bewusstsein unmittelbar nichts. Erst aus festgesetzten, nicht aus meinem unmittelbaren Ich-Bewusstsein stammenden Einwirkungen auf meine Empfindung schliesse ich, dass ‚ich' mit einem Körper verbunden ist. Daraus folgt aber, dass mir mein Körper das unmittelbare Ich-Bewusstsein nicht gegeben hat. Daraus folgt aber weiter, dass mein ‚unmittelbares Ich-Bewusstsein', da es nicht aus meinem Körper stammt oder eine Funktion des Körpers ist, — auch nicht durch die Auflösung des Körpers vernichtet werden kann". — **W. Schlegel, Ueber die Form des Menschen. S. 285.** „Erkenntnis. Wille. Der Mensch als Einheit und Einzelwesen. Der Mensch als Mehrheit und Geselle. Formbildung und Formerneuerung durch Teilung und Vereinigung". — **K. Bernhart, Die Relativität der Zeit. S. 311.** „Die Zeit ist der

Grund, der Faktor und daher die Bedingung, die Voraussetzung und das Medium der Widersprüche im Raume", oder da wir nun die Widersprüche als solche, gleichviel wie, beseitigt haben, „der Verschiedenheit im Raume". — **E. Wilken, Psychologische Vernunftkritik. S. 324.** „Eine kritische Untersuchung zum Methodenproblem in der Philosophie". Die psychologische Vernunftkritik von Fries ist durch Nelson erneuert, von den Neukantianern heftig bekämpft worden. Ihre Gründe sind nicht stichhaltig. Die Behauptung K. Fischers, die psychologische Vernunftkritik sei eine contradictio in adiecto ist gründlich widerlegt worden. Und was bis jetzt gegen Nelson vorgebracht worden ist, widerlegt ihn nicht. Dagegen will Vf. zeigen, „dass in der Tat der auf den psychologischen Grundlagen errichtete methodische Bau innerlich widerspruchsvoll und unhaltbar ist". „Der höchste Punkt der psychologischen Vernunftkritik, die Prämisse, die als Obersatz aller metaphysischen Beweise und transzendentalen Deduktionen fungiert, ist der Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft". Aber die Vernunft kann, „nachdem sie die unmittelbar nicht anschauliche Erkenntnis als Dogma entlarvt hat, ebenfalls nicht zu deren Inhalt Vertrauen haben. Sie würde umgekehrt damit ein Misstrauensvotum gegen sich aussprechen". — **H. H. Kerler, Kategorienprobleme. S. 344.** Im Anschluss an E. Lasks „Logik der Philosophie". Lask hat eine bedeutungsvolle Entdeckung gemacht. Der bisherigen Erkenntnistheorie ist ein Problem von kardinaler Bedeutung entgangen, Kants Transzendentalphilosophie hat nur das naturwissenschaftliche Erkennen untersucht. Sie hat sich aber „nicht einfallen lassen", auf das transzendentale Erkennen ihre eigenen Prinzipien anzuwenden. Lasks Ansicht ist es nun, „die Universalität des Herrschaftsbereiches des Logischen zum Bewusstsein zu bringen: Nicht nur die sinnlichen Gegebenheiten, auch die metaphysischen Gegenstände, und das Logische selbst in seiner logischen Form". Zunächst behandelt er die Kategorien des Seins, neben welchen aber nach Lotze auch die des Geltens, und nach Meinong noch die des Bestehens hinzugenommen werden müssen. Die strenge Scheidung von Geltungsgehalt und Bestand fehlt bei ihm. „Die Zweiweltentheorie braucht sich meines Erachtens durch die Argumentation Lasks keineswegs als abgetan zu betrachten. Insbesondere ist die Position Husserls nicht im geringsten erschüttert". — Rezension. — Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der systematischen Philosophie. — Systematische Abhandlungen in den Zeitschriften.

4. Heft: J. Fischer, Die Entstehung des Geschmacks und seine Bedeutung für unsere Erkenntnis der Dinge. S. 367. Die Entstehung des Geschmacks ist empirisch zu erklären; er „vermittelt das objektive Erkennen der Einzeldinge mit ihren Fehlern und Veränderungen". „An dem Gegensatze des Geschmacksurteils zur sinnlichen Vorstellung, des inneren begrifflichen Bildes zum äusseren sinnlichen Bilde der Wirklichkeit erwächst erst das Bewusstsein der Wirklichkeit. Wir konnten also

und mussten sagen, dass der Geschmack das Bewusstsein vermittelt, dass er die Wirklichkeit dem erkennenden Denken vermittelt". — **Fr. Boden, Der Glaube an das Böse. S. 394.** „Der Glaube an das Böse ist keineswegs unter allen Umständen als ungünstig zu beurteilen. In gewissen Zeitläuften ist die Energie der Reaktion ungleich wichtiger als ihre Differenziertheit und Angepasstheit". Die Rechtswissenschaft glaubt noch mehr an die Beeinflussung der Intelligenz als die Psychologie; „in der letzteren hat die Erfahrung den Glauben an das Böse schon stärker zersetzt als in der offiziellen Wissenschaft". — **M. Siems, Die ethischen Probleme unter strikter Logik. S. 412.** „Wenn man trotz der vielen Fehlschläge auch heute noch ziemlich allgemein a priori an die Möglichkeit einer wahrhaft wissenschaftlichen Ethik glaubt, so sollte doch der Ethiker stets beachten, dass neben der wissenschaftlichen Beantwortung der ethischen Probleme ohne jeden Zweifel und in jedem Falle auch noch eine anderweitige Stellungnahme möglich ist, nämlich eine rein persönliche. Denn so viel ist klar: Ist es ein allgemein gültiger wissenschaftlicher Satz, dass das moralisch Gute die Nächstenliebe sei, so hindert mich die anerkannte Richtigkeit dieses Satzes durchaus nicht, die Nächstenliebe mehr oder minder verächtlich zu finden und mich persönlich zum Standpunkte Nietzsches zu bekennen". „Es ist nicht zu leugnen, dass eine Philosophie, die da behauptet, dass das eine gut, ein anderes Pflicht und wieder ein drittes das einzig Vernünftige sei, in jeder Beziehung ‚unbefriedigend' ist". — **K. Bernhard, Die Relativität des Solipsismus. S. 422.** „Wir kommen zu dem Ergebnis: der Solipsismus ist unbeweisbar, aber unwiderlegbar". „In Wahrheit hat das ‚Ich' keinen Sinn ohne die Aussenwelt, ebensowenig wie die Aussenwelt ohne das Ich". — **H. Werner, Ein Beitrag zur Lehre logischer Substitution. S. 431.** Die gewöhnliche Begriffsbildung ist synthetisch-induktiv, die wissenschaftliche analysierend-deduktiv; erstere quantitativ, letztere qualitativ. „Die Negativbegriffe substituieren einander in umgekehrter Richtung wie die analogen Positivbegriffe". „Die qualitative Substitution zweier Begriffe ist der der quantitativen entgegengesetzt". „Die Substitution qualitativer Positivbegriffe ist der Substitution analoger Negativbegriffe entgegengesetzt". — Rezensionen.

4] **Rivista di Filosofia Neo-Scolastica.** Diretta dal Dott. Agostino Gemelli. Direzione: Milano, Via Maroncelli 23. Amministrazione: Firenze, Libreria Editrice Fiorentina. Erscheint alle zwei Monate in Heften zu je wenigstens 120 Seiten. Abonnement: Italien 10 *L.*, Ausland 12,50 *L.*

Anno IV, No. 3—4 (20 Giugno 1912): C. Huit, Il platonismo in Francia nel secolo XIX. p. 321. Uebersicht über die platonische Bewegung in Frankreich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Hinsicht auf den mittelbaren oder unmittelbaren Einfluss, der von den Ideen

Platons auf Kunst, Philosophie und soziales Leben ausgeübt wurde, und in Hinsicht auf die hauptsächlichen Arbeiten, die vom Studium Platons eingegeben oder der Erörterung seiner Lehren gewidmet sind. — **A. Padoa, Analisi della sillogistica. p. 337.** Die Anwendung der mathematischen Logik auf die einzelnen Syllogisformen und -figuren der deduktiven traditionellen Logik zeigt die teilweise Falschheit oder Unbeholfenheit der Syllogistik; die deduktive Logik wird durch die mathematische Logik um viele und sehr bemerkenswerte Urteilsformen bereichert. — **A. Gemelli, Psicopatie e moralità. p. 346.** Der Vf. behandelt das Verhältnis zwischen Psychopathologie und Ethik, zwischen psychischer Anormalität und moralischer Verantwortlichkeit. Er stellt fest: 1. Die Aequivalenz zwischen Krankheit und moralischer Anomalie ist nicht erwiesen worden. 2. Nichts Stichhaltiges hat sich gegen die Willensfreiheit vorbringen lassen. 3. Die „moralische Narrheit" ist in sich nicht eine klinische Form, ein besonderer pathologischer Fall. 4. Indem die Psychopathologie gezeigt hat, dass zwischen Krankheit und Normalität es keine streng geschiedenen Grenzen gibt, hat sie dem Begriff der stufenweisen Verantwortlichkeit eine Begründung gegeben. 5. Aus dem Gesagten ergibt sich für den Ethiker die Notwendigkeit einer ausgedehnten Kenntnis der Ergebnisse der modernen Psychopathologie und für den Psychopathologen die Pflicht der Beachtung derjenigen Grenzen, über die hinaus seine Methoden keine Geltung mehr besitzen. — **Fr. Olgiati, Note sul problema della conoscenza. p. 382.** Haltlos ist die erkenntnistheoretische Stellung von G. Fonsegrive, weil pragmatistisch und bergsonianisch, richtig ist die Behauptung Nardis, dass man bei einem Relativismus der Erkenntnis nicht stehen bleiben darf, sondern entweder vorwärts oder rückwärts gehen muss, im übrigen aber bringt auch Nardi nicht die Lösung; ebensowenig Mercier und die Gegner desselben: Du Roussaux und Tredici. Es bleibt die Frage offen: Ist es wahr oder ist es nicht wahr, dass, wer den spontanen Dogmatismus nicht annimmt, 1° den Kantianismus nicht überwinden kann, vielmehr 2° logisch gezwungen ist, dem absoluten Idealismus sich in die Arme zu werfen? Diesen Darlegungen fügt die Redaktion einige Bemerkungen eines die aussersinnliche formelle Realität der sekundären Sinnesqualitäten bestreitenden Mitarbeiters hinzu. — **G. Mattiussi, Essenza ed essere. p. 395.** Gegen Marxuach (Aprilheft der „*Riv. Neo-Scol.*") wird der reale Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein aufrecht erhalten. — **A. Galli, Nuovi studi sperimentali sull' atto voluntario. p. 404.** Der Vf. trägt die wichtigsten Ergebnisse zusammen, die Boyd Barrett und Michotte-Prüm neuestens über den Wahlakt des freien Willens und dessen unmittelbare Voraussetzungen auf experimentellem Wege gewonnen haben. — **E. Chiocchetti, Per studiare Cartesio. p. 411.** Einige Gesichtspunkte zum richtigen Verständnis des Descartes und eine lebhafte Aufforderung zum nachdenkenden Studium

seiner philosophischen Werke. — **A. Gemelli, Alle fonti della vita. p. 415.** Im Anschluss an die Analyse und die Kritik der beiden das Lebensproblem behandelnden Schriften: Bohdan Rutkiewicz, Il psicomonismo o monismo biologico (1912), und William Mackenzie, Alle fonti della vita (1912), spricht sich der Vf. über die Haltlosigkeit des Psychomonismus aus. — **M. de Wulf, Scolastica vecchia e nuova. p. 425.** Der Vf. verteidigt gegen Nardi seine Klassifikation der mittelalterlichen Systeme (in scholastische und antischolastische) und seinen Begriff der mittelalterlichen Scholastik, desgl. seine Auffassung über das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie, historische Kritik und Philosophie der Geschichte; ferner über den Niedergang der mittelalterlichen Scholastik — Sprechsaal. — Rezensionen. — Zeitschriften- und Bücherschau. — Nachrichten (der 5. Kongress für experimentelle Psychologie in Berlin vom 16.—29. April 1912).

Anno IV, No. 5 (20 Ottobre 1912): D. Lanna, La dottrina gnoseologica di S. Tomaso nel momento attuale della coscienza filosofica. p. 513. Ein Kapitel aus dem preisgekrönten Werke des Vf.s über die „Theorie der Erkenntnis nach dem hl. Thomas". Es wird gezeigt, wie die Erkenntnistheorie des hl. Thomas in ihren Grundzügen den Anforderungen auch des modernen Denkens genügt und eine sichere Wegweiserin in den neuen Errungenschaften des philosophischen Fortschritts ist. — **A. Gemelli, Psicologia e patologia. p. 537.** Der Wert der pathologischen Methode in der Psychologie; die gegen dieselbe erhobenen Einwände. „Bei aller Anerkennung des Gewichtes dieser Ausstellungen, die den von einigen Schulen unternommenen übermässigen Gebrauch treffen, bleibt es dennoch wahr, dass die pathopsychologischen Untersuchungen von der grössten Bedeutung sind für den Fortschritt der Psychologie, eben als Hilfsuntersuchungen entweder für die Fälle, in denen eine Anwendung der anderen Methoden unmöglich ist, oder doch als Kontrollmittel". — **F. Palhoriès, Dieu dans la philosophie de St. Bonaventure. p. 562.** Die Erkennbarkeit Gottes, die Art der Gotteserkenntnis, die Eigenschaften Gottes, insbesondere sein Wille, die Schöpfung durch Gott nach ihrem Wesen und ihrem Zeitpunkte in der Philosophie des hl. Bonaventura. — **E. Chiocchetti, La filosofia di Benedetto Croce. p. 590.** Der Vf. fährt fort, das philosophische System des in hegelianischen Bahnen wandelnden Philosophen B. Croce darzulegen, und behandelt im vorliegenden Aufsatz „Immanenz und Geist" im System Croces. — **A. Gemelli, La moderna psicologia del pensiero, secondo O. Külpe. p. 609.** Analyse und Kritik des Vortrages, den O. Külpe auf dem letzten Kongress für experimentelle Psychologie in Berlin über „die moderne Psychologie des Denkens" gehalten und in der ‚Internationalen Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik' veröffentlicht hat. — **Be, B. Croce e i presupposti della gnoseologia Vichiana. p. 618.** Der

Vf. hatte das Buch *„La filosofia di Gian Battista Vico"* von Croce in der *„Riv. N. Scol."* (Nr. 3—4, 1912, S. 500) einer Kritik unterzogen, die für wahrscheinlich hielt, dass Vico — entgegen der Darstellung Croces — keine idealistische, sondern eher einer der Scholastik nahe kommende philosophische Richtung gehabt habe. Croce lehnt in seinem Schriftchen *„Le fonti della gnoseologia vichiana"* diese Kritik ab; der Verfasser sucht in dem vorliegenden Artikel die Berechtigung seiner Auffassung erneut darzutun. — **B. Nardi. La vecchia Scolastica secondo uno scolastico nuovo. p. 626.** Antwort Nardis auf die Ausführungen de Wulfs in der *„Riv. N. Scol."* 4. Heft, 1912, S. 425 ff. — **Fr. Olgiati, L'idealismo della „Scuola di Marburgo". p. 636.** An der Hand von Natorps Vortrag „Kant und die Marburger Schule" (gehalten in der Sitzung der Kantgesellschaft zu Halle a. S. am 27. April 1912) und der anderen Aufsätze, die in dem (Cohen zugeeigneten) 3. Heft des 17. Bandes der Kantstudien sowie in anderen diesbezüglichen Veröffentlichungen für und wider erschienen sind, entwirft der Vf. ein Bild der durch die Marburger Schule begründeten philosophischen Bewegung und deutet programmatisch kurz die Aufgaben an, die der Neuscholastik gegenüber dem aufstrebenden Idealismus erwachsen. — **A. Masnovo, Il prof. Gentile e il Tomismo italiano dal 1850 al 1900. p. 646.** Der Vf. beschliesst seine Artikelserie über die mangelhafte und teilweise falsche Darstellung, die Gentile in seiner Geschichte des Thomismus nach 1850 von der thomistischen Bewegung überhaupt und von Taparelli, Liberatore und Sanseverino insbesondere — von letzteren ausschliesslich handelt der vorliegende Aufsatz — gegeben hat. In einem „Anhang" hat der Vf. den Wortlaut der Fragen angefügt, welche die Kommission für den öffentlichen Unterricht, zum Vollzug des königlichen Dekretes vom 23. Oktober 1849, den Professoren an den wissenschaftlichen Unterrichtsanstalten zugehen liess, um über das Verhältnis ihrer wissenschaftlichen Anschauungen zur Religion Aufschluss zu erhalten. — Rezensionen usw.

Anno IV, No. 6 (20 Dicembre 1912). P. Rotta, Socialismo e filosofia. p. 705. Der Vf. bespricht die verschiedenen Versuche, den Sozialismus an dieses oder jenes philosophische System, insbesondere an den Materialismus, Determinismus, Positivismus, Evolutionismus, Idealismus, Immanentismus und Intuitionismus, anzulehnen. Diese Versuche müssen fehlschlagen, so lange als der Sozialismus nur den homo oeconomicus kennt und keine Rücksicht nimmt auf die geistigen und insbesondere moralischen Bedürfnisse des Menschen. — **B. Nardi, La teoria dell' anima e la generazione delle forme secondo Pietro d'Abano. p. 723.** Auf Grund einer Anzahl mit einander verglichener Handschriften (wovon er eine zu Bonn vorfand) des „Conciliator differentiarum philosophorum et praecipue medicorum" stellt der Vf. fest, dass S. Ferrari in seinem Buche „I tempi, la vita, le dottrine di Pietro d'Abano" (Genua 1900) den mittel-

alterlichen Arzt-Philosophen Petrus von Abano mit Unrecht zu einem Averroisten gestempelt hat. Seine Lehre von der Seele und von der Hervorbringung der Formen ist vielmehr aristotelisch-thomistisch. — **C. Huit, Il Platonismo in Francia nel secolo XIX. p. 738.** In Fortsetzung seiner Darstellung des Platonismus in Frankreich im 19. Jahrhundert spricht der Vf. von den Schülern V. Cousins. „Die vorstehenden Seiten zeigen, wie in dem Zeitraum zwischen 1835 und 1855 Platon in Frankreich lebhafte Sympathien erweckt hatte. Wie viel verschiedene Werke, ungleich an Wert und Wichtigkeit, aber alle beseelt von dem Wunsche, einen besonderen Punkt von Platons Lehre oder seinen Einfluss ins Licht zu stellen! Darf ich es trotzdem bekennen? Die Schüler Cousins sind sichtlich stehen geblieben vor der Aufgabe, die ihren Lehrer erschreckt hatte! Auch nach all den Studien, die ich erwähnt habe, war man weit davon entfernt, eine vollständige und abgeschlossene Darlegung des platonischen Systems in seiner Gesamtheit vor sich zu haben. Ausserdem hatten die Authentizitätsfragen, die in Deutschland so lebhaft von Schleiermacher, Ast und Socher behandelt wurden, nicht bloss kein Echo in Frankreich gefunden, sondern man schien nicht einmal deren Existenz vorauszusetzen. Hieraus ergibt sich eine doppelte und beträchtliche Lagune in der platonischen Exegese“ (754 f.). — **A. Dyroff, Una lettera inedita di Vincenzo Gioberti. p. 756.** Mit einem kurzen historischen Vorworte veröffentlicht Prof. Dyroff in Bonn einen ihm vom General Clemens, dem Sohne des bekannten Philosophen Fr. Fr. J. Clemens, zur Verfügung gestellten (und jetzt der Autographensammlung der Bonner Universität einverleibten) Brief Giobertis (Paris 4. Oktober 1847) an den Philosophen Clemens. — **A. Audin, A proposito della demonstrazione tomistica dell' esistenza di Dio. p. 758.** Die „fünf Wege“, auf denen der hl. Thomas in seiner Theologischen Summe (p. 1, q. 2, a 3) die Existenz Gottes bewiesen hat, sind nicht fünf verschiedene Wege, vielmehr bilden die ersten drei Wege einen einzigen Gottesbeweis. Der vierte Weg ist nicht ein eigentlicher Beweis für die Existenz Gottes, sondern fügt eine Ergänzung hinzu zum Begriffe jener ersten und notwendigen Ursache, deren Realität schon auf dem zweiten und dritten Wege feststeht. Der fünfte Weg ist bloss eine Entwicklung im Begriff der ersten Ursache, nicht in deren Erweis. So sind die „fünf Wege“ nichts anderes als Sektionen einer und derselben Hauptstrasse. — **Fr. Olgiati, Il positivismo integrale. p. 769.** Der Vf. sucht die Haltlosigkeit des von E. Troilo in seinen Schriften so warm verteidigten Positivismus darzutun. — Rezensionen usw.

Anno V, No. 1 (20 Febbraio 1913): M Brusadelli, G. G. Rousseau nel secondo centenario della sua nascita. p. 1. Hauptzüge der Persönlichkeit und des Denkens Rousseaus. Rousseau als Soziologe in seinen „Discours“ und in seinem „Contrat social“ (Forts. folgt). — **L. Necchi, I limiti dell' oggettività dei sensi esterni. p. 33.** „1. Um sich einen

exakten Begriff von dem Wert und von der Bedeutung der Tätigkeit der äusseren Sinne bilden zu können, muss man diese Tätigkeit studieren dort, wo sie sich äussert in der Abwehr vor dem Einflusse äusserer Ursachen und Energien. 2 Die sensitive Tätigkeit des Menschen, fundamental, insofern sie in den Dienst höherer psychischer Tätigkeiten gestellt ist, stellt einen partikulären Fall dar, die einzige Ausnahme im Tierreich. 3. Daher die Notwendigkeit, die Untersuchung über die sensitive Erkenntnis nicht beim Menschen (Ausnahme) beginnen zu lassen, sondern bei den Tieren (Regel). 4. Bei den Tieren hat und kann die Funktion der äusseren Sinne nur eine praktische Wichtigkeit und Bedeutung haben. 5. Für diesen Zweck ist die Existenz von sekundären spezifischen Qualitäten in der Natur, die den Perzeptionen (der Farbe, des Tones usw.) gegenüberstehen, nicht gerade gefordert; und da gegen dieselbe starke experimentelle Gründe sprechen, so muss man notwendig auf sie verzichten, und dieser Verzicht schliesst durchaus keine Unverträglichkeit mit dem spezifischen Charakter der Sensation ein. 6. Absolut notwendig hingegen, gerade für die praktische Funktion der sensitiven Erkenntnis, ist ein Minimum von Objektivität, welches die Qualität der primären Beziehungen oder Qualitäten von Zeit, Zahl, Raum fordert. 7. Die sensitive Erkenntnis des Menschen nimmt natürlich Anteil an diesem Minimum von Objektivität. 8. Dieses Minimum erweist sich als notwendiges und ausreichendes Element, um als Fundament dienen zu können für dis Errichtung eines theoretischen Gebäudes von wahrhaft objektivem Wert" (S. 57). – **S. Belmond, La lingua della teodicea secondo G. Duns Scoto. p. 58.** „Duns Skotus hat sich angelegentlich mit der Frage beschäftigt, ob das Sein Gottes übersetzbar sei in die Formeln der Sprache, und welcher objektive Definitionswert diesen Ausdrücken zugeschrieben werden darf. Es ist nun meine Absicht, zu beweisen, dass er der zweiten Frage eine verschiedene Lösung gibt, je nachdem Gott benannt wird in seinem Sein und in seinen unendlichen Attributen, oder nur in seinen Beziehungen zu den Geschöpfen. Noch mehr: je nachdem die menschliche Formel koordiniert ist der transzendentalen Wesenheit, oder Eigenschaften, die sich gleicherweise, aber in einem beschränkten Grade und in einer anderen Weise, in den Kreaturen finden, wird Duns Skotus bestimmt, die genauen Grenzen des Begriffes der Eindeutigkeit in der Theodicee zu präzisieren" (S. 58). „Duns Skotus unterscheidet in der Theodicee zwei Kategorien von Namen: solche, die sich beziehen auf das, was Gott ist (Wesenheit, Eigenschaften), und solche, die Beziehungen der Schöpfung zu Gott ausdrücken. Nur die Namen der ersten Kategorie haben einen objektiven Definitionswert" (S. 62). Der Vf. handelt zunächst von den Namen der ersten Kategorie (Forts. folgt) – **G. Mattiussi, Sulle „cinque vie" di S. Tomaso. p. 67.** Die „fünf Wege" des hl. Thomas sind wirklich fünf verschiedene Gottesbeweise. „Der hl. Thomas hat in der Summa

fünf allgemeine Grundbestimmungen der geschöpflichen Dinge betrachtet, um aus jeder derselben, unter einer verschiedenen Rücksicht, die Existenz eines Ersten darzutun, das jegliche Vollkommenheit ist" (S. 72). — Varisco gegen Tredicis Kritik über sein Buch „Conosci te stesso". — Rezensionen usw.

5] **Rivista di Filosofia.** Continuazione della Rivista filosofica e della Rivista di Filosofia e Scienze affini. Organo della società filosofica italiana. Bologna, Formiggini. 1911.

Anno III, Fasc. IV (Luglio-Ottobre 1911): G. Marchesini, La filosofia del „come se". p. 465. Ueber Vaihingers „Philosophie des Als ob". — **A. Zucca, Le lotte dell' individuo. p. 472.** Die Kämpfe des Individuums in der physischen, intellektuellen, ethischen, ästhetischen Ordnung. Der Gegensatz zwischen dem Individuum und dem Unendlichen. Sinn und Wert des Lebens und der Realität. — **G. Salvadori, Il significato filosofico dell' evoluzione. p. 493.** Der Sinn der Entwicklung. „Die einzige mögliche Lösung, die einen Ausweg zulässt aus den unüberwindbaren Schwierigkeiten des Materialismus, des Spiritualismus und des Dualismus, liegt in der Annahme einer psycho-physischen Realität, in der die psychologischen Prozesse und die mechanischen Prozesse einfach die zwei Ansichten, die zwei Seiten, die zwei Formen von innerer und äusserer Tätigkeit eines identischen Seins darstellen" (p. 499). Entwicklung ist, wie Giordano Bruno richtig gesehen hat, die Entwicklung des universalen Geistes. — **M. Vecchi, La logica secondo le vedute di F. Enriques. p. 500.** Besprechung des Kapitels von der Logik in dem in 2. Auflage erschienenen Buche „Problemi della scienza" von F. Enriques. — **A. Pagano, Positività, giuridicità, eticità. p. 508.** Positives Recht, Gesetz, Ethik. — **A. Poggi, Socialismo e religione. p. 517.** Die Stellung der einzelnen geschichtlichen Formen des Sozialismus zur Religion. Die Religion des Sozialismus ist und muss sein die Menschenliebe. — Rezensionen usw.

Anno III, Fasc. V (Novembre - Dicembre 1911): B. Donati, Dottrina pittogorica e aristotelica della giustizia. p. 599. An der Hand der Quellen untersucht der Vf. in eingehender und tiefgründiger Weise den Begriff der Gerechtigkeit in ihren verschiedenen Formen bei den Pythagoräern und den Aristotelikern für sich und im gegenseitigen Verhältnis. — **P. Rotta, Ancora della filosofia di F. Paulsen. p. 672.** Eine Charakteristik der Philosophie Paulsens im Anschluss an die neue Uebersetzung seiner „Einleitung in die Philosophie" ins Italienische. — **P. Ragnisco, La caratteristica della filosofia italiana. p. 698.** „Hat die italienische Philosophie (in ihrer seitherigen Entwicklung) eine eigentümliche Eigenart gehabt, die sie von derjenigen der anderen Nationen unterscheidet? Diese ihre Eigenart muss erhalten bleiben und immer mehr

zur Ausgestaltung kommen" (p. 698). Die italienische Philosophie muss zurückkehren zum heiteren Naturalismus der Renaissance, zu jener glücklichen Lösung zwischen Materialismus und Spiritualismus in der Ueberwindung des Dualismus. — **L. M. Billia, Rompicapi del Parmenide e la tragedia del pensiero. p. 706.** An einigen Beispielen wird gezeigt, wie die „kopfzerbrechenden" Dialoge im Parmenides des Platon keine Scherze, Wortspiele, Subtilitäten sind, sondern die Einkleidung schwerwiegender Gedanken. — **F. Belloni-Filippi, Ancora sul tema: „É il Buddhismo una religione o una filosofia? p. 713.** Der Buddhismus der Quellen ist eine Religion. — **A. Faggi, Un moralista dimenticato. p. 719.** Analyse und Kritik des im Jahre 1878 unter den Zeichen P. G. S. D. B. erschienenen dreibändigen Werkes „Etica razionale" (der Vf. ist Pietro Giovanni Stefano Dalla Balla). — Rezensionen usw.

Anno IV, Fasc. II (Marzo-Aprile 1912): G. Zuccante, I Cirenaici. p. 157. Ueber Aristipp und die Kyrenaiker. — **F. Weiss, Il pensiero di Giambattista Vico. p. 180.** Kritische Nachträge zu der jüngst erschienenen Schrift „La Filosofia di G. Vico" von Croce. — **M. Losacco, La filosofia dell' organismo. p. 193.** Ueber Hans Driesch, Die Philosophie des Organischen (Leipzig 1909, zwei Bände). — **V. Macchioro, La ricerca del simbolo nelle arti figurative. p. 210.** „Mit dieser Studie . . . lege ich ein neues System vor, das uns ermöglicht, mit grösserer Strenge die bildenden Künste, insofern sie Erzeugnisse von Bewusstseinszuständen sind, zu bewerten. Nicht ein ästhetisches System, sondern ein hermeneutisches: auf empirischen Grundlagen a posteriori" (S. 210). „Mein System teilt also die ganze Kunst ein in bewusste Symbolik und unbewusste Symbolik; diese Unterscheidung wird bewerkstelligt mit Hilfe dreier Kriterien: Grösse, Lage und Physiognomie" (p. 225). — **L. Visconti, Evoluzione e dissoluzione della coscienza religiosa. p. 231.** „Die vorliegende Untersuchung bezielt das Studium der verschiedenen Formen und verschiedenen Haltungen des religiösen Bewusstseins, sowie die Phasen jenes Phänomens, das sich die Auflösung des religiösen Bewusstseins nennt" (p. 231). — **A. Bonucci, Libertà di volere e libertà politica. p. 231.** Der Vf. tritt ein für grösste Freiheit des Individuums im staatlichen Leben. — Rezensionen usw.

Anno IV, Fasc. III (Maggio-Giugno 1912): G. Tarozzi, Empirismo filosofico. p. 305. 1. Mannigfache Bedeutungen und verschiedene geschichtliche Gestaltungen des Empirismus. 2. Der „eingeschlafene Riese" Euckens und das unaussprechliche Individuum. 3. Der Empirismus und die Kritik des Reduktionsbegriffes. 4. Der Begriff des Seins und die Tätigkeit. 5. Fassungen des Empirismus bei W. James. Das chronologische Verhältnis in der Analyse der Erkenntnis. 6. Die theoretischen Grundlagen des Empirismus und der Begriff des Universums. 7. Der philosophische Empirismus und die Psychologie. 8. Der Empirismus und das logische,

epistomologische Problem der Wissenschaft. 9. Der Empirismus und die induktiven Grundlagen der humanitären Ethik. 10. Das ästhetische Gefühl als synthetische Offenbarung von Humanität. 11. Die empirische Haltung im religiösen Denken. 12. Empirismus und Humanität. — **A. Faggi, Il pensiero. p. 335.** Das Wesen des Gedankens bzw. des Denkens. — **G. Paladino, Per l'edizione critica della „Città del Sole" di Tomaso Campanella. p. 347.** Abdruck der Vorrede zur kritischen, vom Vf. besorgten Ausgabe der „Civitas solis" des Th. Campanella. — **F. Belloni-Filippi, Il „Paticcasamuppáda". p. 361.** Philologische und kritische Richtigstellungen und Ergänzungen zur italienischen, von dem Florentiner Sinologen Puini hergestellten Uebertragung der chinesischen Uebersetzung des Mahâparinibbânasutta (Dighanikâya), „auf den die Nachrichten über die letzten drei Monate des Lebens Buddhas zurückgehen" (p. 361). — **A. Mieli, Scienziati e pensatori di Kyrene. p. 367.** In Ergänzung des Aufsatzes von Zuccante (Riv. di Filos. IV 2 [1912] 157 ff.), der die Philosophen der Kyrenaischen Schule im 4. Jahrhundert v. Chr. besprach, behandelt der Vf. die verschiedenen Literaten und Denker, „die aus der alten Hauptstadt des Gebietes, das Italien im gegenwärtigen Augenblick zu erobern im Begriffe steht", in den vorchristlichen und in den ersten christlichen Jahrhunderten hervorgegangen sind. — Rezensionen usw.

Anno IV, Fasc. IV (Luglio-Ottobre 1912): A. Calcagno, Henri Bergson e la cultura contemporanea. p. 407. „H. Bergson fasst in seiner Philosophie persönlich und kraftvoll die Tendenz, welche die tiefste Charakteristik der aktuellen philosophischen Bewegung bildet, zusammen zu einer Wiederverbindung der Natur und des Geistes durch eine Totalsynthese des Lebens hindurch" (S. 407). — **P. Carabellese, Il fatto educativo. p. 432.** 1. Die „erzieherische Tatsache". 2. Zweck und Bewusstsein in der erzieherischen Beziehung. 3. Die Einheit der „erzieherischen Tatsache". 4. Das erzieherische Wissen und seine Fundamentalprobleme. — **B. Bertini Calosso, L'autonomia scientifica della Storia dell' arte. p. 467.** Der Vf. legt dar, dass die Geschichte der Kunst als ein selbständiger Wissenszweig anzusehen ist. — **C. Ranzoli, La concezione del caso come ignoranza. p. 475.** „Der Begriff des Zufalls als Unkenntnis der Ursache, der den meisten deterministischen Systemen eigentümlich ist, hat seinen Ursprung in dem vorgefassten Streben, die Allgemeinheit des Kausalitätsprinzips zu retten, und setzt mithin voraus, dass der Zufall objektiv verstanden werden kann nur im vulgären Sinne des Fehlens der Kausalität" (S. 489). — **V. Neppi, La guerra di fronte alla ragione. p. 490.** 1. Die Unzulänglichkeit eines Naturrechts für den Krieg. 2. Bestätigung unserer Behauptung; a. Die Schlussfolgerungen einer neuen Schrift des Professors G. del Vecchio; b. das Kriegsrecht. 3. Unsere Schlussfolgerung (Abschaffung des Krieges). — Rezensionen usw.

Anno IV, Fasc. V (Novembre-Dicembre 1912): **R. Ardigò, Le forme ascendenti della realità come cosa e come azione e i diritti veri dello spirito. p. 555.** „Auf Grund dessen, was wir soeben bewiesen haben, können wir beschliessend sagen: Im Schosse des All und durch die Kraft, die in demselben ungeschieden ist, erscheinen und folgen sich die Geschiedenen, Ding und Tätigkeit zugleich, in aufsteigender Reihe, vom ungestalteten Materiellen zum Organismus, dem vegetativen zuerst, dann dem animalischen bis zum Menschen, unter dem statischen Aspekt; und physische Tätigkeit zuerst, dann physiologische, dann psychische, die sich der Geist des Menschen nennt, unter dynamischem Aspekt; und indem sich die Kraft in dieser Weise immer mehr offenbart, wird sie selber alles" (S. 580). — **A. Aliotta, I gradi della libertà morale. p 581.** Weder der absolute Determinismus, noch der absolute Indeterminismus, noch der absolute Idealismus, noch Kants Auffassung, noch die spiritualistische Lehre in der Form des arbitrium indifferentiae erklären die Grade der Freiheit und Verantwortlichkeit; wohl aber jener Spiritualismus, der im Einklang steht mit den Tatsachen der Erfahrung. — **B. Giuliano, Il pensiero e l'Assoluto. p. 587.** Im Anschluss an das Werk von Varisco, Conosci te sesso, behandelt der Vf.: 1. „Erkenne Dich selbst". 2. Die Einheit der Phänomene und des Bewusstseins. 3. Die absolute Realität nach Varisco. 4. Transzendenz und Immanenz des Absoluten. — **B. Donati, Il valore della guerra e la filosofia di Eraclito. p. 600.** Der Krieg als Schule der Tüchtigkeit, als Gewalttat, der Krieg und die herkömmliche Rechtfertigung in Erwägung seiner Ursachen und Zwecke, der unmittelbare objektive Zweck des Krieges: der Friede . . . die Lehre Heraklits über den Krieg und seine Philosophie. — **Note critiche alla „Filosofia dello spirito" di Benedetto Croce. p. 652.** Die Logik Croces verglichen mit derjenigen Hegels inbezug auf die Theorie des Begriffs und auf die Klassifikation der Wissenschaften. — Rezensionen usw.

Novitätenschau.

Eine Bibliographie der philosophischen Erscheinungen des Jahres 1912.

Zusammengestellt von
Prof. Dr. Pohle in Breslau und Prof. Dr. Ed. Hartmann in Fulda

Die mit einem * bezeichneten Werke gehören dem Jahre 1911 an.

I. Allgemeines.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Ambrosi, L., Il primo passo alla filosofia. I. Psicologia. 5ª ed. Roma Soc. Dante Alighieri.

*Bastos, J. de, R., Filosofia popular. Pensiamentos, maximos y proverbios. Trad. de la cuarta edicion portugesa. Barcelona, Gili.

Bilharz, A., Philosophie als Universalwissenschaft. Deduktorisch dargestellt. Wiesbaden, Bergmann. 8. VII, 127 S. ℳ 2,80.

Braun, O., Grundriss einer Philosophie des Schaffens als Kulturphilosophie. Einführung in die Philosophie als Weltanschauungslehre. Leipzig, Göschen. 8, 262 S. ℳ 4,50.

Brochard, V., Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne. Paris, Alcan.

Calkins, M. W., Persistent Problems of Philosophy. 3d edition. New York, Macmillan.

Cohen, H., System der Philosophie. 3. (Schluss)-Teil Aesthetik des reinen Gefühls. 2 Bände. Berlin, Cassirer. gr. 8. XXV, 401 und XV, 477 S. ℳ 18.

Gorréa, J. A., Philosophie divine et humaine. Paris, Aillaud, Alves & Cie.

Dalman y Gratacós, F., Elementos de filosofia. Psicologia. Barcelona, Gili. 432 p. *Pes.* 7,50.

Driesch, H., Ordnungslehre. Ein System des nicht-metaphysischen Teiles der Philosophie. Mit besonderer Berücksichtigung vom Werden. Jena, Diederichs. gr. 8. 355 S. ℳ 8.

Dubray, Ch. A., Introductory Philosophy. A Textbook for Colleges and Schools. London, Longmans. 8. *Sh.* 10 6.

Egger, Fr., Propaedeutica philosophico-theologica. Septima editio recognita curis F. Schmid. Brixen, Weger.

Eisler, J., Lehrbuch der Philosophie. Wien, Eisenstein.

Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. In Verbindung mit W. Windelband, herausgegeben von A. Ruge. Tübingen, Mohr. Lex. 8. 1. Band. Logik. 2 Hälften. VIII, 275 S. ℳ 7.

Faguet, E., Initiation into Philosophy. From the French by H. Gordon. London, Williams & Norgate. 8. XI, 197 p. *Sh.* 2/1.

Gredt, J., Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae. Vol. II. Metaphysica. Ethica. Ed. altera, aucta et emendata. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. XIX, 447 S. ℳ 6,80.

Häberlin, P., Wissenschaft und Philosophie. Ihr Wesen und Verhältnis. 2. Bd. Philosophie. Basel, Kober. 8. 427 S. ℳ 1.

Herbertz, R., Die philosophische Literatur. Ein Studienführer. Stuttgart, Spemann. gr. 8. IV, 222 S. ℳ 5.

Heussner, A., Die philosophischen Weltanschauungen und ihre Hauptvertreter. Erste Einführung in das Verständnis philosophischer Probleme. 2., durchgesehene Auflage. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 8. IV, 276 S. ℳ 3,60.

Joel, K., Seele nnd Welt. Versuch einer organischen Auffassung. Jena, Diederichs. 8. VII, 426 S. ℳ 8.

Lasplasas, Discurso sobre la filosofia. Resumen de „Mi Concepto del Mundo". Barcelona, Imprenta Arolas.

Lechamy, Précis de philosophie. Paris, Hatier.

Lehmen, A., Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. 3. Band. Theodizee. 3., verbesserte u. vermehrte Auflage. Herausgegeben von P. Beck. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. XIII, 315 S. ℳ 4.

Lévesque, Précis de philosophie. I. Psychologie. Paris, de Gigord. 8. 595 p.

Lottini, J., Compendium Philosophiae scholasticae et mentem S. Thomae Aquinatis. Editio III. Vol. II. Cosmologia et Anthropologia. Vol. III: Theologia naturalis et philosophia moralis. Roma, Pustet.

Meixner, M. F., Reflexionen. Grundstriche zu einer realen Philosophie. 1. Band. Wien, Frick. 8. XV, 409 S. ℳ 6,60.

Mercier, D., Nys, D., Arendt, A., Halleux, J., De Wulf, M., Simons, G., Traité élémentaire de Philosophie à l'usage des classes. 2 vol. 4e éd. Louvain, Institut supérieur de Philosophie.

Paulsen, F., Einleitung in die Philosophie. 24. Aufl. Stuttgart, Cotta Nachfolger. gr. 8. XVI, 466 S. ℳ 4,50.

Perry, R B., Present Philosophical Tendencies. A Critical Survey of Naturalism, Idealism, Pragmatism and Realism. London, Longmans. 8. *Sh.* 10/1.

Petresen, N., Zur Begriffsbestimmung der Philosophie. Eine kritische Erörterung. Berlin, Simion. 8. 92 S. ℳ 2.

Petzoldt, J, Das Weltproblem vom Standpunkte des relativistischen Positivismus aus historisch-kritisch dargestellt. 2. vermehrte Aufl. Nr. XIV der Sammlung Wissenschaft u. Hypothese. Leipzig, Teubner. 8. XII, 210 S. ℳ 3.

Pfordten, O. v. d., Konformismus. Eine Philosophie der normativen Werte. 2. Teil. Psychologie des Geistes. Heidelberg, Winter. gr. 8. X, 249 S. ℳ 6.

Philosophie, Die der Gegenwart. Eine internationale Jahresübersicht, herausgegeben von Arnold Ruge. II. Literatur 1910. Heidelberg, Weiss. gr. 8. X, 306 S. ℳ 17,50.

Reiner, J., Aus der modernen Weltanschauung. Leitmotive für denkende Menschen. 3. Auflage. Leipzig, Tobias. 8. VII, 262 S. ℳ 5.

—, Philosophisches Wörterbuch. Leipzig, Tobias. 8. IV, 295 S. ℳ 5.

Richert, H., Philosophie. Ihr Wesen, ihre Probleme, ihre Literatur. 2. Aufl. Nr. 186 aus der Sammlung Natur und Geisteswelt. Leipzig, Teubner. 8. VI, 142 S. ℳ 1,25.

Rignano, E., Essai de synthèse scientifique. Paris, Alcan. 8. XXX, 295 p.

Russel, B., The Problems of Philosophy. London, Williams and Norgate. 12. 255 p. *Sh.* 1.

Schmidt, F. J., Der philosophische Sinn. Programm des energetischen Idealismus. Nr. 2 der Wege zur Philosophie. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 8. IV, 104 S. ℳ 1,50.

Schmidt, H., Philosophisches Wörterbuch. Leipzig, Kröner. kl. 8. 106 S. ℳ 1.

Schneider, A., Die philosophischen Grundlagen der monistischen Weltanschauungen. Nr. 1 der Sammlung Natur und Kultur. München, Isaria-Verlag. 8. IV, 91 S. ℳ 1.

Schneider, H., Philosophie vom Zweck aus. 1. Religion und Philosophie. Ihr Wesen und ihre Aufgaben in der Gegenwart. Leipzig, Hinrichs. gr. 8. 13, 232 S. ℳ 5.

Sortais, G., Traité de Philosophie, 3 vol. Paris, Lethielleux.

Steinilber, E., Essai critique sur les idées philosophiques contemporaines. Paris, Gauthier-Villars.

Stewart, H. L., Questions of the Day in Philosophy and Psychology. London, Arnold. 8. 296 p. *Sh.* 10/6.

Stöckl, A., Lehrbuch der Philosophie. Neubearbeitet von G. Wohlmuth. 2. Bd. Lehrbuch der allgemeinen Metaphysik (Ontologie.) 8. Aufl. Mainz, Kiechheim. gr. 8. XI, 457 S. ℳ 6.

Willmann, O., Aus der Werkstatt der Philosophia perennis. Gesammelte philosophische Schriften. Freiburg, Herder. gr. 8. IX, 311 S. ℳ 5,50.

B. Philosophische Zeitschriften.

American Journal of Psychology. Edited by G. Stanley-Hall, E. C. Sanford and E. B. Titchener. Baltimore, Murrey. gr. 8. Jährlich 4 Hefte. $ 5.

Anales di Psicologia. Ingegnieros, Mercante etc. Buenos-Aires, Etchepareborda.

Anima. Direttori: Amendola e Papini. Firenze, Via Bardi 6. 12 Hefte. *L.* 7,50.

Annalen der Naturphilosophie. Herausgegeben von W. Ostwald. Leipzig, Veit & Co. ℳ 14.

Annales de Philosophie chrétienne. Revue mensuelle. Directeur: L. Laberthonnière. 84e année. Paris, Bloud. *Fr.* 22.

Annales des Sciences psychiques. Recueil d'observations et d'expériences. Directeur: Darieux. Paraissant tous les deux mois. Paris, Alcan. *Fr.* 12.

Année philosophique. Publiée sous la direction de F. Pillon. 22e année. 1911. Paris, Alcan. 286 p. *Fr.* 5.

Année psychologique. Publiée par A. Binet avec la collaboration de Larguier des Bancels, Th. Simon, Maigre, Plateau, Ruyssen, Stern. 18e année. 1911. Paris, Masson. 8. *Fr.* 15.

Année sociologique. Périodique annuel, publié sous la direction de E. Durkheim. 15e année (1910—1911). Paris, Alcan. 8. *Fr.* 12,50.

Archives de Psychologie. Publiées par Th. Flournoy et E. Claparède. Nr. 41—45. Genève, Kündig (Paris, Lemoigne).

Archives of Philosophy, Psychology and scientifics Methods. Edited by Cattel and Woodbridge. New-York, Sub Station 84. 1 vol. $ 5.

Archiv für die gesamte Psychologie. Unter Mitwirkung von H. Höffding, F. Jodl, A. Kirschmann, E. Kräpelin, O. Külpe, A. Lehmann, Th. Lipps, G. Martius, G. Störring und W. Wundt herausgegeben von E. Meumann und W. Wirth. Leipzig, Engelmann. Erscheint in Heften, deren vier einen Band von etwa 40 Bogen bilden.

Archiv für Philosophie in zwei Abteilungen, nämlich

Archiv für Geschichte der Philosophie. In Gemeinschaft mit W. Dilthey, B. Erdmann und P. Natorp herausgegeben von L. Stein. XVIII. Bd. 1—4. Berlin, Reimer. gr. 8. *M.* 1.

Archiv für systematische Philosophie. Herausgegeben von W. Dilthey, B. Erdmann, P. Natorp und L. Stein. Neue Folge der philosophischen Monatshefte. Berlin, Reimer. gr. 8. Bd. XVIII. 1—4. *M.* 12.

Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie mit besonderer Berücksichtigung der Gesetzgebungsfragen. Herausgegeben von J. Kohler und Fr. Berolsheimer. Berlin-Wilmersdorf, Rothschild. gr. 8.

Athenaeum. Szerkeszti Dr. Pauer, Budapest. 8. 4 Hefte.

Bölcseleti Folyóirat (Philosophische Blätter). Scerkeszti és kiadja Dr. Kiss. Budapest. gr. 8. 4 Hefte. *Fl.* 5.

British Journal of Psychology. Edited by Warren and W. H. Rivers. Cambridge, University-Press. 1 vol. *Sh.* 15.

Bulletin de la Société française de Philosophie. Administrateur: M. X. Léon, Secrétaire général: M. A. Lalande. 11e année. Chaque année 8 numéros. *Fr.* 8 (Union postale *Fr.* 10).

Bulletin de l'Institut général psychologique. Administrateur: Courtier. 6 fois par an. Paris, rue de Condé 14. *Fr.* 20.

Bulletin de la Société libre pour l'étude psychologique de l'enfant. Administratenr: Boitel. Paris, Schleicher. 4 fasc. par an. *Fr.* 3.

Bulletin de la Société d'études de Marseille. Administrateur: Anastay. Tous les deux mois. Marseille, rue de Rome 41. *Fr.* 2.

Bulletin de la Société d'études psychiques de Nancy. Administratur: Thomas. Tous les deux mois. Nancy, rue de Faubourg St. Jean 25. *Fr.* 6.

Bulletin mensuel de l'Institut de Sociologie. Editeurs: Misch et Thron. Chaque année un fort volume de plus de 1500 pages de texte serré. Paris, Rivière. *Fr.* 10.

Cultura filosofica. Direttore: Sarlo. Firenze, Via Manzoni. Esce ogni mese. *L.* 12.

Experimentelle Pädagogik. Organ der Arbeitsgemeinschaft für experimentelle Pädagogik mit besonderer Berücksichtigung der experimentellen Didaktik und der Erziehung schwachbegabter und abnormer

Kinder. Begründet und herausgegeben von W. A. Lay und E. Meumann. Leipzig, Nemnich. gr. 8. Jährlich 2 Bände à ℳ 6,50.

Fortschritte der Psychologie und ihrer Anwendungen. Unter Mitwirkung von W. Peters herausgegeben von K. Marbe. Leipzig, Teubner. gr. 8. 1 Band 6 Hefte. ℳ 12.

Hibbert Journal. Edited by Jacks. London, Williams & Norgate. $ 10.

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Herausgegeben von E. Commer. Paderborn, Schöningh. 26. Jahrgang. 4 Hefte. gr. 4. ℳ 9.

Jahrhundert, Das monistische. Zeitschrift für wissenschaftliche Weltanschauung und Kulturpolitik (6. Jahrgang der Zeitschrift des deutschen Monistenbundes). Im Auftrage des deutschen Monistenbundes herausgegeben von W. Ostwald. München, Reinhardt. 18 Hefte. ℳ 8.

Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften. Herausgegeben von S. Freud. Schriftleitung: O. Rank und H. Sachs. 1. Jahrg. Wien, Heller. 6 Hefte. ℳ 15.

Internationale Zeitschrift für wissenschaftliche Synthese. Redigiert von G. Bruni, A. Dionisi, F. Enriques, A. Giardina und E. Rignano. Leipzig, Engelmann. Jährlich 4 Lieferungen von je 150 bis 200 S. ℳ 20.

Journal de Psychologie normale et pathologique. Dirigé par P. Janet et G. Dumas. IXe année. Paris, Alcan. Paraît tous les deux mois. Un an *Fr.* 14.

Journal für Psychologie und Neurologie. Herausgegeben von A. Forel und O. Vogt. Redigiert von K. Brodmann. Leipzig, Barth. In zwanglosen Heften erscheinend. 6 Hefte bilden einen Band, der 20 ℳ kostet.

Journal of abnormal Psychology. Edited by Prince. Bimonthly Boston, The Old Corner Bookstore. $ 3.

Journal of comparative Neurology and Psychology. Editors: C. L. Herrick, C. J. Herrick, R. M. Yerkes. On volume of six numbers each year. Adress Subscriptions C. J. Herrick, Denison University, Granville, Ohio. $ 4,30.

Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. Edited by Woodbridge. Bimens. Lancaster, Scientific Press. $ 3.

Kantstudien. Philosophische Zeitschrift. Unter Mitwirkung von E. Adickes, E. Boutroux, J. E. Creighton, B. Erdmann, R. Eucken, P. Menzer, A. Riehl und W. Windelband herausgegeben von H. Vaihinger und Br. Bauch. Die Kantstudien erscheinen in zwanglosen Heften, die zu Bänden von ungefähr 500 Seiten zusammengefasst werden. Berlin, Reuther & Reichard. Preis des Bandes ℳ 12.

Leben, Das. Zeitschrift einer universal neuen Weltanschauung. Herausgegeben von P. Becker. 2. Jahrgang. Magdeburg, Verlag der Zeitschrift „das Leben“. 26 Nummern. ℳ 2.80.

Lebensreform, Die. Herausgegeben von E. W. Trojan. 19. Jahrgang. Schöneberg-Berlin, Verlag „Lebensreform“. 24 Nummern. ℳ 4.

Leonardo, Rivista d'idee. Direttore Papini. Esce ogni due mesi. Firenze, Borgo Albizi. *Fr.* 7,50.

Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. Unter Mitwirkung von R. Eucken, O. Gierke, E. Husserl, Fr. Meinecke. H. Rickert, G. Simmel, E. Troeltsch, M. Weber, W. Windel-

band und H. Wölfflin herausgegeben von G. Mehlis. Tübingen, Mohr. Lex.-8. Jährlich ℳ 9.

Mendel Journal. Edited by Taylor, Garnett, Evans. London.

Menschenkenner, Der. Monatsschrift für praktische Psychologie. Herausgegeben von F. Dumstrey und M. Thumm Kintzel. 5. Jahrgang. 12 Nummern. Leipzig, Wigand. gr. 8. Jährlich ℳ 6.

Menschheitsziele. Eine Rundschau für wissenschaftlich begründete Weltanschauung und Gesellschaftsreform. Herausgegeben von H. Molenaar. Leipzig, Wigand. 4 Hefte ℳ 6 (einzelne Hefte ℳ 1,80).

Mind. A quaterly Review of Psychology and Philosophy. Edited by G. F. Stoot. Vol. XXI. London, Williams & Norgate. Yearly *Sh.* 12.

Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für psychische Forschung. Schriftleiter: G. Kaleta. Leipzig, Theosoph. Verlagshaus. 12 Hefte. ℳ 5.

Monatsschrift für Soziologie. Herausgegeben von Eleutheropulos und R. von Engelhardt. Leipzig, Eckardt. Jährlich 12 Hefte ℳ 20.

Monismus, Der, Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung und Kulturpolitik. Blätter des deutschen Monistenbundes. Herausgegeben von J. Unold. Redaktion: A. v. Hügel. München, Verlag des deutschen Monistenbundes. Jährlich 12 Nummern. ℳ 3.

Monist. Edited by Carus. Devoted to the etablishment and illustration of the principles of Monisme in Science, Philosophy, Religion and Sociology. Chicago, Open Court. $ 2.

Monist. Halbmonatsschrift zur Förderung einer vernünftigen Einheits-Weltanschauung. Herausgegeben von A. Teichmann. 7. Jahrgang. Leipzig, Teichmann. 24 Nummern ℳ 6.

Nuovo risorgimento. Rivista di filosofia, scienze, lettere, educazione e studi sociali. Torino, Bocca. 12 Hefte.

Philosophical Review. Edited by J. G. Schurmann. Boston, Ginn & Co. $ 3.

Philosophie de l'avenir. Revue de Socialisme rationel, paraissant tous les deux mois. Fondée par F. Borde. Bruxelles, Manceau. 8. *Fr.* 6.

Philosophisches Jahrbuch. Auf Veranlassung und mit Unterstützung der Görresgesellschaft unter Mitwirkung von J. Pohle und Chr. Schreiber herausgegeben von C. Gutberlet. XXVI. Jahrgang. 4 Hefte. Fulda, Actiendruckerei. gr. 8. ℳ 9.

Dazu ein Register zu Bd. 1—20 (Jahrgang 1888—1907). Bearbeitet von Dr. Chr. Schreiber. Fulda, Actiendruckerei. gr. 8. VI, 208 S. ℳ 4.

Philosophische Wochenschrift und Literatur-Zeitung. Unter Mitwirkung hervorragender Fachgelehrter herausgegeben von Jerusalem, Kinkel und H. Renner. Leipzig, H. Rohde. Jährlich ℳ 12.

Platonist. Edited by Th. Johnson. 4 Hefte. Osceola, Missouri.

Proceedings of the Aristotelian Society for the systematic Study of Philosophy. London, Williams and Norgate. 8. *Sh.* 2/6.

Proceedings of the Society of Psychical Research. London, Trübner & Co.

Psychische Studien. Herausgegeben und redigiert von A. Aksakow. Leipzig, Mutze. gr. 8. Halbjährlich ℳ 5.

Psychological Review. Edited by J. M. Baldwin, H. C. Warren. New-York, Macmillan. The Review is issued in two sections: the Article Section appears bimonthly, the Literary Section (Psychological Bulletin) appears on the fifteenth of each month. Annuel Subscription to Both Sections $ 4 (Postal Union $ 4,30).

In Connection with the Review is published annualy:

Psychological Index. Index and Review. $ 4,50 (Postal Union $ 4,85). Index alone 75 (Postal Unione) Cents.

Psychologische Studien. Herausgegeben von W. Wundt. Neue Folge der Philosophischen Studien. Die Psychologischen Studien erscheinen in Heften zu je 4—6 Bogen, von denen je 6 einen Band bilden. Leipzig, Engelmann.

Psyke. Tidskrift for psykologisk forskning. Herausgegeben von Sydney Alrutz. Unter Mitwirkung von H. Höffding, A. Grotenfeld et M. Vold. Stockholm, Bonnier.

Publications of the University of Pennsylvania. Philosophical Series, edited by G. St. Fullerton and J. Mc. Keen. Philadelphia, University of Pennsylvania, Press Publishers.

Rassegna critica di Filosofia, Scienze e Lettere. Fondata dal Prof. A. Anguilli. Anno XXXI. Nuova Serie. Direttori: G. A. Golozza. et E. D. Marinis. 12 Hefte. Napoli. *L.* 7.

Religion und Geisteskultur. Herausgegeben von Steinmann. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 4 Hefte. *M.* 6.

Review of Theology and Philosophy. Edited by Allan Menzies. Edingburgh, Schultze & Co. Yearly Subscription *Sh.* 15.

Revue de l'Hypnotisme et de la Psychologie physiologique. Dirigée par Bérillon. 19e année. Paris.

Revue de Métaphysique et de Morale. Sécretaire de la Rédaction: X. Léon. Paraissant tous les deux mois. 20e année. Paris, Colin. gr. 8. Un an (6 numéros): *Fr.* 11. Union postale *Fr.* 15.

Revue de Philosophie. Directeur: E. Peillaube. 13e année. Paraît tous les mois. Prix de l'abonnement: *Fr.* 20. Union postale *Fr.* 25.

Revue des Etudes psychiques. Directeur: D. Vesme. Paris, Passage Saulnier 23. *Fr.* 8.

Revue des idées. Études de critique générale. Paraissant le quince de chaque mois. Directeur: E. Dujardin. Prix du numéro: *Fr.* 1,40. France un an *Fr.* 16. Union postale *Fr.* 18. Administration: Paris, rue du Vingt-neuf Juillet 7.

Revue des sciences philosophiques et théologiques. Paris, Lecoffre. 4 Hefte à 14 Bogen. *Fr.* 12.

Revue générale des sciences psychiques. Directeur: E. Bosc. Publiée tous les mois. Paris, Daragon. Abonnement annuel *Fr.* 10.

Revue internationale de Psychologie comparative. Directeur: A. Mailloux. Éditeurs: V. Giard et E. Brière. Paraît deux fois par mois. Paris, rue du Soufflot 15. *Fr.* 15. Union postale *Fr.* 18.

Revue mensuelle de l'École d'Anthropologie de Paris. Dirigée par les professeurs de cette école. *Fr.* 10.

Revue Néo-Scolastique. Publiée per la Société philosophique de Louvain. Fondateur: D. Mercier. Louvain, Institut supérieur de Philosophie. 19e année, 4 numéros. *Fr.* 10. Union postale *Fr.* 12.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger. Paraît tous les mois. Directeur: Th. Ribot. 37e année. Paris, Alcan. gr. 8. *Fr.* 30. Pour l'Étrang. *Fr.* 33.

Revue psychologique. Directeur: M. Joteiko. Un fasc. par trimestre. Bruxelles (rue Madeleine 42). Un an *Fr.* 10.

Revue scientifique et morale du Spiritisme. Directeur: Delanne. 16e année. Paraît tous les mois. Paris, Boulevard Grelmans 40. *Fr.* 10.

Revue Thomiste. Directeur: R. P. Coconnier. O. P. 20e année. Paraît tous les deux mois. Paris, Faubourgh St. Honoré 22. *Fr.* 14.

Rivista di Filosofia. Direttori: A. Faggi, F. Juvalta, A. Levi, G. Marchesini, L. Valli, B. Varisco. Die Zeitschrift bildet die Fortsetzung der Rivista Filosofica und der Rivista di Filosofia e Scienze affini. Modena, A. F. Formiggini.

Rivista di Filosofia Neo-scolastica. Segretari di Redazione: G. Canella et A. A. Gemelli. 4 Hefte. Florenz. Libreria editr. Fiorentina. *Fr.* 9.

Rivista di Psicologia applicata alla Pedagogia ed alla Psicopatologia. Publicata da G. C. Ferrari. Bologna. Esce ogni due mesi. L'abonnamento annuo *L.* 8. Per l'Estero *L.* 10.

Rivista italiana di Sociologia. Consiglio direttivo: A. Bosco, G. Gavaglieri, G. Sergi, V. Tangorra, E. Tedeschi. Roma. Abonnamento annuo. *L.* 10 (Unione postale *L.* 15).

Rivista mensile di Filosofia scientifica. Direttore: Morselli. Genova, Via Assarotti 46.

Rundschau, Ethische Monatsschrift zur Läuterung und Vertiefung der ethischen Anschauungen und zur Förderung ethischer Bestrebungen. Herausgegeben und redigiert von M. Schwantje. Berlin, Schwantje. 12 Hefte. *M.* 3.

Rundschau, Neue metaphysische. Monatsschrift für philosophische, psychologische und okkulte Forschungen in Wissenschaft, Kunst und Religion. Herausgegeben und redigiert von P. Zillmann. Berlin-Lichterfelde, Zillmann. gr. 8. 6 Hefte. *M.* 6.

Scientia. Revue internationale de synthèse scientifique. Direction: G. Bruni, A. Dionisi, F. Enriques, A. Giardina, E. Rignano. Éditeurs: Zanichelli Bologna, Alcan Paris, Engelmann in Leipzig, Williams & Norgate Londres. 4 numéros par an, de 200—300 p. chacun. Prix de l'abonnement: 25 *Fr.*, 20 *M.*, 20 *Sh.*

Studies in Psychology. Edited by Seashore. New-York, Macmillan. $ 1.

Studies from the Yale Psychological Laboratory. Edited by Judd. New-York, Macmillan. $ 1.

Tijdschrift voor Wijsbegeerte. Herausgegeben von Bierens de Haan, J. de Boer, Grondys, Kohnstamm, Meyer und Pen. Amsterdam.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. Gegründet von R. Avenarius. In Verbindung mit Fr. Jodl und A. Rhiel herausgegeben von P. Barth. 36. Jahrgang. 4 Hefte. Leipzig, Reisland. *M.* 12.

Weg zum Licht. Monatsschrift zur Förderung geistiger Weltanschauung. Schriftleiter: C. Zawadzki. 4. Jahrgang. Leipzig, Theosoph. Verlagshaus. 12 Nummern. *M.* 6.

Weltanschauung, Neue. Monatsschrift für Kulturfortschritt auf naturwissenschaftlicher Grundlage. Redigiert von W. Breitenbach. Stuttgart, Lohmann. 12 Hefte. *M.* 4.

Wissen und Wollen, Organ des Schafferlogenbundes für neupsychologische Persönlichkeitskultur und Gesellschaftsveredelung. 2. Jahrg. Leipzig, Excelsior-Verlag. gr. 8. 12 Nummern. ℳ 4.

Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Herausgegeben von M. Dessoir. Stuttgart, Enke. Lex.-8. ℳ 10.

Zeitschrift für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung. Zugleich Organ des Instituts für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung. Herausgegeben von W. Stern und O. Lipmann. Erweiterte Fortsetzung der Beiträge zur Psychologie der Aussage. Leipzig; Barth. gr. 8. ℳ 20.

Zeitschrift für experimentelle Pädagogik, psychologische und pathologische Kinderforschung mit Berücksichtigung der Sozialpädagogik und Schulhygiene. Herausgegeben von E. Meumann. Leipzig, Nemnich. 6 Hefte. gr. 8. ℳ 12.

Zeitschrift für immanente Philosophie. Unter Mitwirkung von W. Schuppe und R. v. Schubert-Soldern herausgegeben von B. R. Kaufmann. 4 Hefte. Berlin, Phil.-histor. Verlag. ℳ 10.

Zeitschrift für pädagogische Psychologie und Hygiene. Begründet von F. Kenisies, herausg. von M. Brahn, G. Deuchler, O. Scheibner. Leipzig, Quelle & Meyer. gr. 8. 12 Hefte. ℳ 10.

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. Herausgegeben von O. Flügel und W. Rain. Langensalza, Beyer & Söhne. 8. 6 Hefte. ℳ 6.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Vormals Fichte-Ulricische Zeitschrift. Im Verein mit H. Siebeck, J. Volkelt und R. Falckenberg herausgegeben und redigiert von H. Schwarz. 12 Hefte. Leipzig, Voigtländer. Lex.-8. ℳ 6.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. In Gemeinschaft mit S. Exner, J. v. Kries, Th. Lipps, A. Meinong, G. E. Müller, C. Pelmann, L. Stumpf, Th. Ziehen herausgegeben von F. Schumann und J. R. Ewald. Leipzig, Barth. Jährlich erscheinen 2—3 Bände, jeder zu 6 Heften. 1 Band ℳ 15.

Zeitschrift für Religionspsychologie. Grenzfragen der Theologie und Medizin. Herausgegeben von G. Runze, O. Klemm, J. Bresler. Leipzig, Barth. gr. 8. Monatl. 2—3 Bog. Jährl. ℳ 10.

C. Sammelwerke und einzelne Werke berühmter Philosophen.

Alembert, de, Einleitung in die französische Enzyklopädie von 1751. Herausgegeben von E. Hirschberg. 1. Teil: Text. Band 140a der Philosophischen Bibliothek. Leipzig, Meiner. 8. XXIII, 164 S. ℳ 2,50.

Aristotelis Ethica Nicomachea. Edidit Fr. Susemihl, Ed. tertia. Leipzig, Teubner.

Aristotele, Dell' anima, passi scelti e comm. da V. Allmayer, Bari, Laterza.

Aristote. La méthaphysique, livre Ier. Traduction et commentaire par G. Colle. Louvain, Institut supérieur de Philosophie. 8. VI, 171 p.

Aristotle's Constitution of Athens. A Revised Text by J. E. Sandys. London, Macmillan. 8. *Sh.* 12/6.

Jamblichos, Theurgia, or the Egyptian Mysteries. Translated from the Greek by A. Wilder. London, Rider. gr. 8. 284 p. *Sh.* 7/6.

Averroes, D., Metaphysik. Nach dem Arab. übersetzt von M. Horten. 36. Heft der Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Halle, Niemeyer. 8. XIV, 238 S. *M.* 7.

Berkeley, Versuch einer neuen Theorie der Gesichtswahrnehmung, verteidigt und erläutert. Uebersetzt und mit Anmerkungen versehen von R. Schmidt, durchgesehen und durch Vorwort eingeführt von P. Barth. 143. Band der Philosophischen Bibliothek. Leipzig, Meiner. 8. XII, 152 S. *M.* 2,80.

Bois-Reymond, Emil du, Reden. In 2 Bänden. 2., vervollständigte Auflage. Herausgegeben von E. du Bois-Reymond. Leipzig, Veit. 8. XXXVIII, 677 S. *M.* 18.

Bolin, W., Ewiges Leben. Hauptinhalt der Gedanken über Tod und Unsterblichkeit von L. Feuerbach. In freier Wiedergabe mit Einleitung. Leipzig, Engelmann. 8. IV, 106 S. *M.* 1.

Bossuet. Œuvres choisies, par J. Calvet. Paris, Bloud.

Carlyle et Emerson, Correspondance. Traduction française. Paris, Colin. X, 318 p.

Carlyle, Th., Arbeiten und nicht verzweifeln. Auszüge. Deutsch von M. Kühn und Kretzschmar. Düsseldorf, Langewiesche. 8. 217 S. *M.* 1,80.

Cherfils, Ch., Système de politique positive ou Traité de sociologie d'A. Comte. Paris, Giard et Brière. 8. VIII, 635 p.

Comte, A, Pages choisies. Notices et commentaires par R. Picard. Paris, Crés. 16. 388 p.

*Comte, A., Philosophie positive. 4 vol. Paris, Flammarion.

Cournot, A, Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique. Nouvelle édition. Paris, Hachette. 8. VII, 614 p

Descartes, Philosophical Works. Rendered into English by E. Haldane and G. R. T. Ross. Cambridge, University Press. 8. 388 p. *Sh.* 10/6.

—, R., Meditationes de prima philosophia. Im Anschluss an die Pariser Jubiläumsausgabe nach dem zweiten Amsterdamer Drucke und der ersten französischen Uebersetzung mit Anmerkungen, neu herausgegeben von C. Güttler. 2. Auflage. München, Beck. 8. XII, 296 S. *M.* 5.

Eckehardt's Schriften und Predigten. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von H. Büttner. 1. Band. 2. Auflage. Jena, Diederichs. 8. LIX, 241 S. *M.* 5.

Emerson. Les forces éternelles et autres essais. Traduit de l'anglais par K. Johnston. Paris, Mercure de France. 8. 241 p.

—, Society and Solitude and other Essays. New-York, Dent.

Engelhardt, E., Lebende Worte. Aus L. N. Tolstojs Werken ausgewählt. Regensburg, Wunderling. 16 VII, 131 S. *M.* 1,50.

*Engels, F., Philosophie, economie, politique. Trad. par E. Laskine. Paris, Giard et Brière. 8. CXIV, 420 p.

Fichte's Reden an die deutsche Nation. Herausgegeben von A. Liebert. Berlin, Deutsche Bibliothek. kl. 8. XVIII, 268 S. *M.* 1.

Fichte, J. G., Die Anweisung zum seligen Leben. Herausgegeben von H. Scholz. Berlin, Deutsche Bibliothek. kl. 8. LIX, 234 S. *M.* 1.

—, Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche. Neu herausgegeben von F. Medicus. Band 132 c. der Philosophischen Bibliothek. Berlin, Simion. 8. IV, 209 S. *M.* 3.

Fichte, J. G., System der Sittenlehre (1812). Transzendentale Logik. Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche. 6. Band der Werke Fichtes, herausgegeben und eingeleitet von F. Medicus. Leipzig, Meiner. 8. V, 680 S. *M.* 7.

—, Transzendentale Logik. Neu herausgegeben von F. Medicus. Band 132 b. der Philosophischen Bibliothek. Berlin, Simion. gr. 8. V. 298 S. *M.* 4.

Fragmente, Die, der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von H. Diels. 3. Auflage. 2 Bände. Berlin, Weidmann. gr. 8. 1. Band XVI, 434 S. *M.* 11. 2. Band VII, 345 S. *M.* 9.

Grosseteste, des Rob., Bischofs von Lincoln, philosophische Werke. Zum erstenmal vollständig in kritischer Ausgabe besorgt von Dr. L. Baur. IX. Band der Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Münster, Aschendorff. gr. 8. XIII, 181 u. 778 S. mit Fig. *M.* 30.

Hegel-Archiv. Herausgegeben von G. Lasson. 1. Heft. Hegels Entwürfe zur Enzyklopädie und Propädeutik nach den Handschriften der Harvard-Universität. Mit einer Handschriftprobe. Herausgegeben von J. Löwenherz. Leipzig, Meiner. gr. 8. XXIV, 58 S. *M.* 3,50.

Hegel's Doctrine of Formal Logik. Being a Translation of the First Section of the Subjective Logic. With Introduction and Notes by Macran. London, Frowde. 8. 316 p. *Sh.* 7/6.

Hegel. Neue Briefe und Verwandtes. Mit Beiträgen der Herren Dr. E. Crous, Fr. Meyer, H. Nohl herausgegeben v. G. Lasson. Leipzig, F. Meiner.

Hemsterhuis, F., Philosophische Schriften von J. Hilss. Karlsruhe, Dreililien-Verlag. 8. XXX, 209 S. *M.* 10

Herbart, J. F., Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. 4. Aufl. Mit Einführung herausgegeben von K. Häntsch. 146. Band der Philosoph. Bibliothek. Leipzig, Meiner. 8. LXXVII, 388 S. *M.* 5.

—, Pensieri di pedagogia e di varia filosofia. Tradotti ed ordinati da A Tomei. Roma.

Horten, M., Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi (1191 †), übersetzt und erläutert. 88. Heft der Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Halle, Niemeyer. gr. 8. XI, 83 S. *M.* 3.

—, Mystische Texte aus dem Islam. Drei Gedichte des Arabi 1240. Aus dem Arabischen übersetzt und erläutert (Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen herausgegeben von H. Lietzmann). Bonn, A. Marcus u. E. Webers Verlag.

Höver, H, Roger Bacons Hylomorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen. Mit unedierten Texten aus den Communia naturalium Fr. Rogeri Bacon u. 6 erläuternde Tabellen. Limburger Antiquariat und Verlag. 8. VII, 264 S. *M.* 6.

Hume, D., Œuvres philosophiques choisies. Tome II. Traité de la nature humaine. De l'entendement. Trad. de l'anglais par M. David. Paris, Alcan. 8. 342 p.

—, Traktat über die menschliche Natur (treatise on human nature). Ein Versuch, die Methode der Erfahrungen in die Geisteswissenschaften einzuführen. In deutscher Bearbeitung mit Anmerkungen und einem Sachregister. Herausgegeben von Th. Lipps. Leipzig, Voss. gr. 8. VIII, 380 S. *M.* 6.

Jakobi's Spinoza-Büchlein. Nebst Replik und Duplik. Herausgegeben von F. Mauthner. 2. Band der 1. Reihe der Bibliothek der Philosophen. München, Müller. 8. 27, 344 S. ℳ 4,50.

*James, W., Memories and Studies. London, Longmans and Green.

Justinus' des Philosophen und Märtyrers Apologien. Herausgegeben und erklärt von M. Pfättisch. I. Teil. Text. Münster, Aschendorff.

Kant, I., Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. 5. Aufl. Herausgegeben, eingeleitet und mit Personen- und Sachregister versehen von K. Vorländer. 44. Band der Philosophischen Bibliothek. Leipzig, Meiner. 8. XX, 338 S. ℳ 3,80.

—, Briefwechsel. In 3 Bänden. Herausgegeben von H. E. Fischer. 1. Band der 1. Reihe der Bibliothek der Philosophen. München, Müller. 8. 15, 294 S. ℳ 5.

—, Critique de la raison pure. Traduction nouvelle avec introduction et notes, par A. Tremesaygues et B. Pacoud. 3e éd. Paris, Alcan.

—, Critique de la raison pratique. Traduction nouvelle avec introduction et notes par Fr. Picavet. 4e éd. Paris, Alcan.

*—, Fondements de la métaphysique des mœurs. Tradition nouvelle par H. Lachelier. 2e éd. Paris.

—, gesammelte Schriften. Herausgegeben von der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. II. Band, 1. Abteilung: Werke. 4. Band Kritik der reinen Vernunft. Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Berlin, Reiner. gr. 8. XIII, 655 S. ℳ 12.

—, sämtliche Werke in 6 Bänden. 1. Band, herausgegeben von F. Gross. Leipzig, Insel-Verlag. kl. 8. 680 S. ℳ 6.

—, Werke. In Gemeinschaft mit H. Cohen, A. Buchenau, O. Buek, A. Görland, B. Kellermann herausgegeben von E. Cassirer. 1. Vorkritische Schriften. 1. Band. Herausgegeben von A. Buchenau. Berlin, Cassirer. gr. 8. 541 S. ℳ 9.

Kierkegaard, S., Gesammelte Werke. 5. Band. Der Begriff der Angst. Uebersetzt von Chr. Schrempf. 9. Bd. Einübung im Christentum. Jena, Diederichs. 8. 174 u. 243 S. ℳ 3 u. 3,50.

Krebs, E., Scholastische Texte. 1. Thomas von Aquin. Texte zum Gottesbeweis. Ausgewählt und chronologisch geordnet. Bonn, Marcus & Weber. 8. 63 S. ℳ 1,50.

Locke, John, Educational Writings. Edited by J. W. Adamson. London, Arnold. 8. 284 p. Sh. 4/6.

Lotze, H., System der Philosophie. 1. Teil: Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen. 2. Teil: Metaphysik. Drei Bücher: Ontologie, Kosmologie und Psychologie. Mit einem Anhang: Die Prinzipien der Ethik, einem Namen- und Sachregister. Herausgegeben von G. Misch. 141. und 142. Band der Philosophischen Bibliothek. Leipzig, Meiner. 8. CXXVIII, 632 und VIII, 644 S. ℳ 7,50 u. 8,50.

Lucrèce, Morceaux choisis, publiés par R. Pichon. 4e édition. Paris.

Lulle, Raymond. Dialogues et cantiques d'amour entre l'ami et l'aimé, composés en catalan par le Docteur illuminé et martyr Raymond Lulle, et traduits pour la Ire fois en français par A. Marius. Bruxelles. 61 p.

Maimonides, Ethics (Shemonah Perattin). Eight Chapters. A Psychological and Ethical Treatise. Edited, annotated and translated by J. Gorfinkl. London, Frowde. gr. 8. *Sh.* 8/6.

Maimon, S., Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philalethes an Aenesidemus. Besorgt von B. K. Engel. 3. Band der Sammlung Neudrucke seltener philosophischer Werke. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. XXXVIII, 445 S. *M.* 7,50.

*Meredith, J. C., Kants Critique of Aesthetih Judgment, with Introductory Essay. Oxford, Clarendon Press.

Mendelssohn, M., Eine Auswahl aus seinen Briefen. Frankfurt a. M., Kauffmann.

Montaigne, M. de, Les essais. Vol. 4 et 5. London, Dent.

Nietzsche, Fr., Werke. 15. Bd. Nachgelassene Werke. Ecce homo. Der Wille zur Macht. 1. u. 2. Buch. 2., völlig neugestaltete und vermehrte Ausgabe des Willens zur Macht. — 16. Bd. Der Wille zur Macht. 3. u. 4. Buch. 2., völlig neugestaltete und vermehrte Ausgabe. — 18. Bd. Philologica. 2. Buch. Unveröffentlichtes zur Literaturgeschichte, Rhetorik und Rhythmik. Leipzig, Kröner. 8. XLVII, 502; XI, 574 u. XIV, 340 S. *M.* 7, 7 u. 9.

Pègues, Th., Commentaire français littéral de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin. Tome VI. Toulouse, Privat. 8. VIII, 655 p. Tome VII. 572 p.

Petri Compostellani de consolatione rationis libri II. E codice biblioth.-reg. monast. escorialensis primum edidit prolegomensisque instruxit P. Petrus Blanco Soto. 4. Heft des VIII. Bandes der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster, Aschendorff. gr. 8. 151 S. *M.* 5.

*Pascal, B., Pensées choisies. Préface d'E. Boutroux. New-York, Dent.

Plato, Die Verteidigung des Sokrates. Kriton. Uebertragung und Erläuterungen von E. Müller. Nr. 9. Der Insel-Bücherei. Leipzig, Insel-Verlag. 8. 78 S. *M.* 0,50.

—, Jon. With Introduction and Notes by J. M. Macgregor. Cambridge, Univ. Press. 12. 70 p.

Platon, Apologie de Socrate. Trad., par E. Talbot. Paris, Hachette.

—, Apologie und Kriton nebst Abschnitten aus dem Phaidon und Symposion. Herausgegeben von F. Rösiger. Kommentar. 2. Auflage. Leipzig, Teubner. 8. IV, 86 S. *M.* 0.90.

— Dialog Philebos. Uebersetzt und erläutert von O. Apelt. 145. Band der Philosophischen Bibliothek. Leipzig, Meiner. 8. III, 157 S. *M.* 2,80.

— Gastmahl. Neu übertragen und eingeleitet von K. Hildebrandt. 81. Band der Philosophischen Bibliothek. Leipzig, Meiner. 8. 128 S. *M.* 2.

— Apologie and Crito. A new Translation by Marson. London, Melrose. 8. 176 p. *Sh.* 3/6.

— Phaedo. Edited with Introduction and Notes by John Burnet. Oxford, Clarendon Press.

Rashdall, H., Fratris Rogerii Bacon compendium studii theologiae. Aberdoniae, Typis Academicis.

Renouvier, Ch., Essais de critique générale. 1. Traité de logique générale et de logique formelle. 2 vol. 8. 397, 386 p. 2. Traité

de psychologie rationnelle. 2 vol. 398, 386 p. Edition nouvelle. 3. Les principes de la nature. 8. LXV, 444 p. Paris, Colin.

Rosmini, S. A., Theodicy: Essays on Divine Providence. Translated with some Omissions from the Italian. 3 vols. London, Longmans. gr. 8. *Sh.* 21.

Rousseau, J. J., Kulturideale. Eine Zusammenstellung aus seinen Werken mit Einführungen von E. Spranger. Uebersetzt von H. Jahn. 2. Auflage. Jena, Diederichs. 8. 334 S. *M.* 3.

Ruysbroeck, J., De la vraie contemplation. Trad. littérale du texte flamand-latin en français. Paris, Chamenal.

— l'Admirable. Œuvres, I. Traduction du Flamand par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques. Bruxelles, Vromant.

Saint Simon, Neues Christentum. Uebers. und mit einer einleitenden Abhandlung „Die Ursprünge der christlich-sozialen Ideen" von Dr. Fried. Muckle. Hauptwerke des Sozialismus und der Sozialpolitik. Neue Folge, Heft 1. Leipzig, C L. Hirschfeld.

Schelling, F. W. J., Vom Ich als Prinzip der Philosophie. Herausgegeben von O. Weiss. Band 133 a der Philosophischen Bibliothek. Leipzig, Meiner. 8. 96 S. *M.* 2.

--, Ideen zu einer Philosophie der Natur. Band 133 b. Ebenda. gr. 8. S. 97—439. *M.* 5,40.

—, Von der Weltseele. Band 133 c. Ebenda. gr. 8. S. 441—579. *M.* 4,40.

—, Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses. Band 133 d. S. 681 bis 816. *M.* 2,40.

—, System des transzendentalen Idealismus. Band 134 a. 308 S. *M.* 5.

—, Darstellung eines Systems der Philosophie. Band 134 b. S. 309—416.

—, Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Band. 134 c. S. 417—536. *M.* 2,40.

—, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Bd. 134 d. S. 537—682.

—, Schriften zur Philosophie der Kunst. Bd. 135 a. 425 S. *M.* 5,40.

—, Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit. Bd. 135 b. S. 427—512.

—, Positive Philosophie in Auswahl. Band 135 c. S. 513—856. *M.* 5.

Schleiermacher, F., Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Herausgegeben von M. Rade. Berlin, Deutsche Bibliothek.

Schopenhauer, A., Die Welt als Wille und Vorstellung. Herausgegeben von Dr. H. Schmitt. (Kröners Volksausgabe). 2 Bände. Leipzig, Kröner. gr. 8. XV, 323 und IV, 358 S. je *M.* 1.

—, Die Welt als Wille und Vorstellung. Herausgegeben von L. Berndl. 1. Band. 3. Band der Bibliothek der Philosophen. München, W. Müller. 8. XXX, 725 S. *M.* 6.

—, Essai sur les apparitions et opuscules divers. Essai sur les apparitions et les faits qui s'y rattachent. Du bruit et du vacarme, etc. Paris, Alcan, 16. 202 p.

—, Fragments sur l'histoire de philosophie. Trad. par Dietrich. Paris, Alcan. 16. 198 p.

—, Gedanken und Aussprüche. Leipzig, Zeitler. kl. 8. XVIII, 311 S. *M.* 5.

—, sämtliche Werke. Herausgegeben von P. Deussen. 3. Band. Der Satz vom Grunde. Ueber den Willen in der Natur. Die beiden Grundprobleme der Ethik. München, Pieper. gr. 8. IX, 881 S. *M.* 8.

Seneca, Vom glückseligen Leben. Herausgegeben von A. v. Gleichen-Russwurm. Berlin, Deutsche Bibliothek. kl. 8. IX, 306 S. *M.* 1.

Sexti Empirici opera recensuit H. Mutschmann. Vol. I. *πυρρωνείων ὑποτυπώσεων* libros tres continens. Leipzig, Teubner.

S. Thomae Aquinatis quaestiones disputatae. De anima. Edition nouvelle avec introduction et notes par M. l'abbé F. Hedde. Fribourg et Paris, Librairie de Saint-Paul et Gabalda. 48, 348 p. *Fr.* 3,50.

Vanini, G. C., Le opere tradotte per la prima volta in italiano con prefazione di G. Porzo. Lecce.

*Voltaire, F. M. A., Philosophie, extraits. New-York, Dent.

—, Œuvres complètes. T. 17. Dictionnaire philosophique. Paris, Hachette.

D. Philosophische Schriften vermischten Inhalts.

Abhandlungen, Philosophische, Hermann Cohen zum 70. Geburtstag dargebracht. Berlin, Cassirer. gr. 8. VIII, 359 S. *M.* 9.

Adams, J., The Evolution of Educational Theory. London, Macmillan. 8. 420 p. *Sh.* 10.

Aigner, D, Die Entwicklungslehre in ihrem Verhältnis zum Christentum. Nr. 3 der Sammlung Natur und Kultur. München, Verlag „Natur und Kultur". 8. 141 S. *M.* 1,20.

Alimena, B., Note filosofiche di un criminalista. Modena.

Ammann, D., Die Macht des Gebetes. Praktische Pneumatologie. Leipzig, Mazdaznan-Verlag. 8. 19 S. *M.* 0,50.

Asslanyi, D., Weltverjüngung. Sechs Essays. Leipzig, Xenien-Verlag. 8. 160 S. *M.* 2,50.

Baeumker, C., Der Anteil des Elsass an den geistigen Bewegungen des Mittelalters. Kaisersgeburtstags-Rede. Strassburg, Heitz. gr. 8. 59 S. *M.* 2.

Bakur, A., Unterricht in den Weisheitsschulen des Ostens. Ramakrischna-Vivekananda-Aschtabakra-Kaiser-Akbar. Schmiedeberg, Baumann. 8. 80 S. *M.* 1.

Balfour, A. J., As Philosopher and Thinker. A Collection of the More Important Passages in His Non-political Writings etc. London, Longmans. 8. 564 p. *Sh.* 7/1.

Balmforth, R., The Ethical and Religious Value of the Novel. London, Allen. 8. 24 p. *Sh.* 5.

Bartsch, M., Populäre Philosophie. 2. (Schluss)-Teil. Los von Kant? Breslau, Schimmel. 8. 55 S. *M.* 1,50.

Bax, E. B, Problems of Men. Mind and Morals. London, Richard. 8. 294 p. *Sh.* 6.

Bayler, H., The Lost Language of Symbolism. London, Williams et Norgate.

Becker, Fr., Die Magie der Güte. Die Freude, ein notwendiger Faktor zur menschlichen Harmonie. Lorch, Rohm. 8. 15 S. *M.* 0,20.

Becker, C., Vom geistigen Leben und Schaffen. Berlin, Steinitz. 8. 164 S. *M.* 1,50.

Beilage, Wissenschaftliche, zum 24. Jahresbericht 1911 der philosophischen Gesellschaft an der Universität Wien. Vorträge: Reiniger, R., Kants kritischer Idealismus in seiner erkenntnistheoretischen Bedeutung. Kreibig, J. K., Zur Lehre von der Wahrnehmung. Schrötter, K., Zur Psychologie und Logik der Lüge.

Stöhr, A., Gehirn und Vorstellungsreiz. Ewald, O., Zur Analyse des Unsterblichkeitsproblems. Leipzig, Barth. 8. III, 111 S. *M.* 4.

Bertheau, F. R., Chronologie zur Geschichte der geistigen Bildung und des Unterrichtswesens in Hamburg von 831 bis 1912. Bearbeitet, zusammengestellt und mit Literaturnachweisen versehen. Hamburg, Gräfe. Lex. 8. XI, 279 S. *M.* 5,50.

Berthonneau, M.; Bianconi, A.; Bourgin, H. etc., La méthode positive dans l'enseignement primaire et secondaire. Paris, Alcan.

*Besant, A., The Riddle of Life and how Theosophy answers it. London, Theosophical publishing Company.

—, Das Rätsel des Lebens im Lichte der Theosophie. Aus dem Englischen übersetzt und herausgegeben von der Gesellschaft zur Verbreitung der Theosophie, Düsseldorf. Entnommen dem Theosophist. Düsseldorf, E. Pieper, Ringverlag. 8. 60 S. *M.* 0,50.

—, Welt, Religion und unsere nahe Zukunft. Vorträge. Uebersetzungen herausgegeben von Hübbe-Schleiden. Leipzig, Altmann. 8. VII, 166 S. *M.* 2,50

Beseligende, Das von Jnon. Wien, Braumüller. kl. 8. VII S. *M.* 5.

Bessmer, J., Philosophie und Theologie des Modernismus. Freiburg, Herder. 8. XII, 611 S. *M.* 7.

Biskoff, E., Volkserziehung. 1. Teil. Zeitprobleme-Erziehungsprobleme. Leipzig, Wörner. 8. 40 S. *M.* 1.

Bithorn, W., Lebensfragen und Lebensbilder. Beiträge zur Lebensvertiefung. Merseburg, Stollberg. 8. VII, 224 S. *M.* 3.

Blau, P., Lebensziele. Ein Wegweiser zu kraftvollem Werden. Hamburg, Agentur des rauhen Hauses. 8. 78 S. *M.* 1.

Block, H., Die erkenntnistheoretische Rolle des Aethers in der Entwicklung des Elektromagnetismus. Bonn, Georgi. gr. 8. 97 S. *M.* 2.

Brandler-Pracht, K., Die Neugedankenlehre. Leipzig, Theosophisches Verlagshaus. 8. 32 S. *M.* 1.

—, Lehrbuch der okkulten Kräfte im Menschen. 2. vermehrte Auflage. Leipzig, Altmann. 8. VII, 256 S. *M.* 4.

Brass, A. e, Gemelli, A., Le falsificazioni di Ernesto Haeckel, 2ª ed. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina.

Breuil, H. et Bouyssonie, A. et J., Homme. Extrait du Dictionnaire apologétique de la Foi catholique. Paris, Gabriel Beauchesne.

Breysig, K., Von Gegenwart und von Zukunft des deutschen Menschen. Berlin, Bondi. 8. VII, 232 S. *M.* 4.

Brockdorff, v., Die Philosophie in der Pädagogik. Eine Einführungsschrift. Osterwieck, Zieckfeld.

Brodbeck, A., Die Welt der Irrtümer. 100 Irrtümer aus den Gebieten der Philosophie, Mathematik, Astronomie, Naturgeschichte, Medizin, Weltgeschichte, Aesthetik, Moral, Sozialwissenschaft und Religion. Zusammengestellt und erörtert. 5. Auflage. Leipzig, Altmann. 8. VII, 122 S. *M.* 1.

Brunschvicg, L, Les étapes de la philosophie mathématique. Paris, Alcan. 8. XI, 591 p.

Buchenau, A, Die philosophische Entwicklungsgeschichte der mathematischen Naturwissenschaft bis auf Newton. Aus: Blätter für die Fortbildung des Lehrers und der Lehrerin. Berlin, Zehlendorf.

Carpenter, E., The Drama of Love and Death. A Study of Human Evolution and Transfiguration. London, Allen. 8. 308 p. *Sh.* 5.

Carvallo, E., Le calcul des probabilités et ses applications. Paris.
Chadwick, H. M., The Heroic Age. Cambridge, University Press. 8. 486 p. *Sh.* 12.
Chamberlain, H. St., Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts. 10. Aufl. Volksausgabe. München, Bruckmann. 8. XXI, 1240 S. *M.* 6.
—, Arische Weltanschauung. 2. Aufl. Ebenda. kl. 8. 87 S. *M.* 1,50.
—, Wehr und Gegenwehr. Vorworte zur 3. und zur 4. Auflage der Grundlagen des 19. Jahrhunderts. Ebenda. 8. VII, 108 S. *M.* 1.
*Chamier, G., War and Pessimism and other Studies. London, Watts.
Chiapelli, A., Idee e figure moderne. Ancona, Puccini. 175 p.
*Classen, J., Was ist Wahrheit? Wahrer und falscher Idealismus. Nr. 64 der Sammlung Urban's christliche Volksbücher. Striegau, Urban. kl. 8. 48 S. *M.* 0,30.
Cohausz, O., Der Atheismus und die soziale Gefahr. Ein ernstes Wort an die deutsche Nation. Warendorf, Schnell. kl. 8. 26 S. *M.* 0,10.
*Colin, J., Les transformations de la guerre. Paris.
Colozza, G. A., Il metodo attivo nell' Emilio Saggi. Palermo, Trimarchi. 12. 206 p.
Colville, W. J., Creative Tought. Being Essays in the Art of Self-Unfoldment. London, Rider. 8. X, 296 p. *Sh.* 3/6.
Cooke, Harold, Maurice the Philosopher (a Dialogue); or Happines, Love and the Good. With an Introduction by F. C. S. Schiller. Cambridge. 8. XIII, 107 p. *Sh.* 2/6.
Cotta, J., Die Oase. Leipzig, Gerstenberg. 8. 190 S. *M.* 2,50.
*Cross, F., A Little Book of Effort: for Strengthening of the Character and the Record of Achievement. London, Simpkin.
Dallago, K., Philister. Innsbruck, Brenner-Verlag. 8. 37 S. *M.* 0,70.
Darboux, G., Eloges académiques et discours. Volume publié par le Comité du Jubilé scientifique de M. Gaston Darboux. Paris, A. Hermann. 16, 525 p.
*Dawson, J., The Biologie of Physics. New-York, Holt.
Dennert, Die neue Gottheit des kürzlich eröffneten „monistischen Jahrhunderts". 8. Heft der Schriften des Kepplerbundes. Godesberg, Naturwissenschaftlicher Verlag. 8. 16 S. *M.* 0,20.
—, Monistenwaffen! Ein Bericht für die Freunde des Kepplerbundes und ein Appell an seine ehrlichen Gegner. 2. Auflage. 6. Heft der Schriften des Kepplerbundes. Godesberg, Naturwissenschaftlicher Verlag. 8. 119 S. *M.* 1.
Dresser, H. W., Human Efficiency. A Psychological-Study of Modern Problems. London, Putnam. 8. *Sh.* 5.
Dubois, P., Selbsterziehung. 11.—15. Tausend. Bern, Francke. kl. 8. 265 S. *M.* 4.
—, The Education of Self. Transl. by Edward G. Richards. London, Funck and Wagnalls Co.
Dugas, L., L'éducation du caractére. Paris, Alcan. 8. 258 p.
Dumesnil, G., La sophistique contemporaine. Petit examen de la philosophie de mon temps. Paris, Beauchesne. 116 p.
Durville, H., Der Fluidalkörper des lebenden Menschen. Experimentelle Untersuchungen über seine Anatomie und Psychologie. Uebertragen von Fr. Feerhow. Leipzig, Altmann. gr. 8. X, 260 S. *M.* 4,50.
Düring, E., Gesammelte Vorträge. Tübingen, Mohr.

Eberle, W., Sonnenkinder. Ein aufrichtiges Wort an alle Menschen der Erde. 3. vermehrte Auflage. Dresden, Eberbach Selbstverlag. kl. 8. 80 S. ℳ 0,50.

Engelhard, R., Garten der Göttinnen. Erhebungen des Herzens auf dem Wege zum Wesen. Leipzig, Wunderlich. 8. 162 S. ℳ 2.

Erhardt, F., Tatsachen, Gesetze, Ursachen. Rede. Rostock, Stiller. gr. 8. 24 S. ℳ 0,40.

*Eymieu, A., Le naturalisme devant la science. Paris, Perrin. 12. 365 p.

Faguet, E., The Initiation into Philosophy. Trans. by Sir Home Gordon. London, Williams and Norgate.

—, L'initiation philosophique. Paris, Hachette.

Falke, K., Drei Essays. Aus Raschers Jahrbuch. Zürich, Rascher. 8. 23 S. ℳ 0,80.

Fay, A., Die Idee. Leipzig, Teichmann. 8. 23 S. ℳ 0,50.

Feerhow, Fr., Der Einfluss der erdmagnetischen Zonen auf den Menschen. Mit einer Theorie des Nordlichtes. Leipzig, Altmann. 8. 99 S. ℳ 1,20.

—, N-Strahlen und Od. Ein Beitrag zum Problem der Radioaktivität des Menschen. Leipzig, Altmann. 8. VII, 155 S. ℳ 1,50.

Finot, J., Der Unfug des Alterns. Aus dem Französischen von A. Fried. Berlin, Dietzsch. 8. 64 S. ℳ 1.

—, Das Leben im Sarge. Ebenda. 48 S. ℳ 1.

—, Tod, du bezwingst mich nicht. Ebenda. 48 S. ℳ 1.

—, Das Leben als künstliche Schöpfung. Ebenda. 49 S. ℳ 1.

*Flournay, Th., Spiritism and Psychology. Translat. by H. Carrington. London, Harper & Brothers.

Forestier, J., Examen de conscience philosophique. Rodez, Carrère.

Fournier, A. C. E., et Thouvenin, M., Le matérialisme et la science. Erreurs et préjugés à detruire. Paris, Beauchesne.

Francken, C. J., Wynaends. Het spiritisme. Een critische beschouwing. Haalem, F. Bohn.

Franze, P. Chr., Das höchste Gut. Führer auf den Pfaden der Vollendung. Berlin, Simion.

Freimark, H., Die okkultistische Bewegung. Eine Aufklärungsschrift. Leipzig Heims. 8. 79 S. ℳ 1,50.

—, Moderne Theosophen und ihre Theosophie. Ebenda. 8. 72 S. ℳ 1,25.

—, Wege und Umwege zur Theosophie. Ebenda. 12. 61 S. ℳ 0,75.

Freytag, G., Deutsche Lebensführung. Lebensbilder und Leitworte. Gesammelt und herausgegeben von W. Rudeck. Leipzig, Fiedler. 8. VIII, 411 S. ℳ 5.

Friedel, E., Ecce poeta. Berlin, Fischer. 8. 268 S. ℳ 4.

Friedrich, K., Vergeude keine Lebenskraft. 2. vermehrte Auflage. München, Reinhardt. gr. 8. IV, 105 S. ℳ 1.

Fullerton, G. St., The World we Live in. New-York, Macmillan.

Galiani, Die Bibliographie Galianis. Aus dem Französischen übertragen und eingeleitet von F. Blei. München, Müller. 8. 288 S. ℳ 8,50.

Gedanken und Winke. Von N. P. Berlin, Simion. 8. 119 S. ℳ 2.

Gerling, R., Die Kunst der Konzentration. In 10 Briefen. Berlin, Anthropos-Verlag. kl. 8. ℳ 7,50.

Gersuny, R., Bodensatz des Lebens. Zugleich ein Merkbuch. 2. Aufl. Wien, Heller.

Gillet, O P., Herzensbildung. Uebersetzt von F. Muszynski. Paderborn, Schöningh. 8. XII, 303 S. ℳ 3,50.

Godard, A., Christian Positivism. 5th ed. London, Walker. gr. 8. Sh. 8/6.

Gotthardt, J., Alte und moderne Bildungsideale. Eine Antwort auf akute Gegenwartsfragen. 2 Bände. Arnsberg, Stahl. 8. XXIV, 884 und 415 S. a—o. ℳ 10.

Gott mit uns! 101.—104. Heft. Schmiegeberg, Baumann. je ℳ 0,50.

Grabowsky, N., Die Bestimmung und Vorbereitung des Menschen für das Leben nach dem Tode. Ein Handbuch praktischer Religion oder wahrer menschlichen Vervollkomnung ohne Grundlage konfessioneller Dogmen. 4. umgearbeitete Auflage. Leipzig, M. Spohr. gr. 8. XV, 140 S. ℳ 2,50.

*Green, T. und Niemand, J., Briefe, die mir geholfen haben. Aus dem Englischen. Berlin, Raatz. 8. 134 S. ℳ 250.

Groddeck, G., Hin zur Gottnatur. 3. Auflage. Leipzig, Hirzel. 8. 147 S. ℳ 1,80.

Groot, J. V. de, Eenige beschouwingen over „Lapsing Intelligence". Amsterdam, J. Müller.

Groth, H., Physikalische Prinzipien der Naturlehre und Isaak Newtons mathematischen Prinzipien. Kiel, Lipsius & Tischer. 8. IV, 156 S. ℳ 4.

Guastela, C., L'infinito. Palermo, Reber. 8. 172 p.

*Guibert, J., Der Charakter Ein Büchlein zur Aufmunterung. Uebersetzt von M. Schaller. Würzburg, Ott. 8. 112 S. ℳ 2.

Günther, S., Arbeitsteilung und wissenschaftliche Allgemeinbildung. Festrede. München, Lindauer. Lex. 8. 24. S. ℳ 0,60.

Günzel, J., Die Geheimwissenschaft als Weltanschauung und Religion. Apologetische Beiträge zur theosophischen Bewegung mit besonderem Hinweis auf Swedenborg. Leipzig, Theosophisches Verlagshaus. gr. 8. II, 144 S. ℳ 2.

Haas, R., Eine Einführung in seine Schriften mit einer Skizze seines Lebens. Leipzig, Hinrichs. gr. 8. ℳ 0,30.

Haiser, F., Die Krisis des Intellektualismus. Ein Beitrag zu den neudeutschen Kulturbestrebungen. Vortrag, nebst einem Anhang von Aufsätzen. Hildburghausen, Thüringische Verlags-Anstalt. 8. 81 S. ℳ 1.

Haldane, Lord, Die idealistische Lebensarbeit. Uebersetzt von W. Henkel. Dresden, Rühtmann. 8. VII, 156 S. ℳ 2,50.

Hamilton, Lord E., Involution. London, Mills & Boon. 8. 384 p. Sh. 7/6.

Hartwich, O., Rhythmische Gedanken. Bremen, Leuwer. kl. 8. 56 S. ℳ 1,20.

Hasenauer, H., So sollst du lieben! Plaudereien eines Stillvergnügten. Karlsruhe, Verlag „Die Quelle". 8. 107 S. ℳ 3.

*Hatvany, L., Die Wissenschaft des nicht Wissenswerten. Ein Kollegienheft. 2., vermehrte und veränderte Aufl. Berlin, Konkordia. 8. 114 S. ℳ 1,

Haupt, O., Die Wiedergeburt der Tragödie. Wien, Hölder. 8. 86 S. ℳ 2,60.

Heiberg, J. L., Naturwissenschaften und Mathematik im klassischen Altertum. Leipzig, Teubner.

Heinichen, O., Die Grundgedanken der Freimaurerei im Lichte der Philosophie. Berlin, Unger. 8. 83 S. ℳ 2.

*Herrera, J., Pensiamentos Filosoficos. La Paz, Imprenta boliviana. 28 p.

Hoffmann, A., Die gegenseitige Verantwortung der Geschlechter. Referat. Chemnitz, Koezle.

Houtin, A., Histoire du modernisme catholique. Paris, Chez l'auteur, 18 rue Cuvier.

Hübbe-Schleiden, Die Botschaft des Friedens. Vortrag. Anhang: Theosophen und Anthroposophen. Leipzig, Altmann. 8. 42 S. *M.* 0,50.

—, Das Morgenrot der Zukunft. Vortrag. Kultur-Programm. Der kommende Weltherr. Weltreligion. Leipzig, Altmann. 8. 28. S. *M.* 0,50.

Hübner, O., Ascendismus, der Glaube an den Lebensaufstieg. Populärphilosophisch dargestellt. Leipzig, Eckhardt. 8. 114 S. *M.* 1,50.

Huch, W., Dies und das und anderes. München, Müller. 8. V, 373 S. *M.* 4.

Hunzinger, A. W., Das Wunder. Eine dogmatisch-apologetische Studie. Leipzig, Quelle & Meyer. 8. VIII, 165 S. *M.* 3.

Imoda, E., Fotografie di fantasmi. Torino, Bocca. 254 p. *Fr.* 25.

* Jovine, D., The Metaphysicals Rudiments of Liberalism. London, Watts.

Jacoby, C., Okkultismus und medizinische Wissenschaft. Stuttgart, Enke.

Jahnke, R., Aus der Mappe eines Glücklichen. 3. Auflage. 3.—8. Tausend. Leipzig, Teubner. 8. III, 120 S. *M.* 1,80.

Jahrbuch der philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien. 1912. Vorträge: Reininger, R., Ueber H. Vaihingers „Philosophie des Als Ob". — Schrötter, K., Die Wurzeln der Phantasie. — Kornfeld, S., Ueber das Rechtsgefühl. — Neurath, O., Das Problem des Lustmaximums. Leipzig, Barth. gr. 8. III, 100 S. *M.* 3.

James, W., On Some of Life's Ideals; on a Certain Blindness in human Beings; What makes Life so Significant. New-York.

Jatakam. Uebersetzt von J. Dutoit. 19. Lieferung. Leipzig, Radelli & Hille. *M.* 4.

Johnsen, W., Homo sapiens. Das Menschenproblem, beleuchtet. Gütersloh, Bertelsmann.

Jordan, W., Der Wille zur Macht — über sich selbst! Individuelle Probleme und Möglichkeiten. Leipzig, Lotus-Verlag. 8. 107 S. *M.* 2.

Josua. Ein frohes Evangelium aus künftigen Tagen. Wien, Braumüller. kl. 8. 65 S. *M.* 1.

Kassner, R., Der indische Gedanke. Leipzig, Insel-Verlag. 8. 49 S. *M.* 2,50.

Kelly, M., Hegel's Charlatanism Exposed. London, Allen. 8. 167 p. *Sh.* 2,6.

Keeler, W. F., Construktive Tkinking. London, Fowler. 8. *Sh.* 1.

Kerschensteiner, G., Charakterbegriff und Charaktererziehung. Leipzig, Teubner. 8. IX, 207 S. *M.* 2,40.

King, J., Social Aspects of Education. New-York.

Kirkham, S. D., Outdoor Philosophie: the Meditations of a Naturalist. London, Putnam. 8. *Sh.* 5.

Klatzkin, G., Das Problem der Bewegung in methodischer Bedeutung (Berner Studien zur Philosophie u. ihrer Geschichte). Bern, Scheitlin.

Klimke, F., Monistische Einheitsbestrebungen und katholische Weltanschauung. Freiburg, Herder. 8. III, 26 S. *M.* 4.

Kneller, K. A., Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft. 3. und 4. verb. u. verm. Auflage. Freiburg, Herder. S. III, 523 S. *M.* 5,20.

Kramer, G., Volkstümliche Freidenkerschriften. Magdeburg (Tappelallee 18), Selbstverlag. 8. ℳ 10.

Kunze, O., Der Wille, eine überwältigende Kraft. Selbsterziehung zur Willensstärke. Leipzig, Koch. 8. 50 S. ℳ 1,50.

Laberthonnière, L., Le témoignage des Martyrs. Paris, Bloud. 64 p.

—, Sur le chemin du Catholicisme. Paris, Bloud. 64 p.

Lacaze-Duthiers, G., La liberté de la pensée. Paris, Alcan.

*Ladd, G. Tr., The Teacher's Practical Philosophy. New-York, Funk and Wagnalls.

Lamprecht, K., Einführung in das historische Denken. Leipzig, Voigtländer.

Lao-Tse: Die Bahn und der rechte Weg. Der chinesischen Urschrift nachgedacht von A. Ular. 2. Auflage. Leipzig, Insel-Verlag. gr. 8. 117 S. ℳ 4.

Lardeur, J. B., La vérité psychologique et morale dans les romans de M. Paul Bourget. Paris, Fontemang.

Leadbeater, C. W., A Textbook of Theosophy. London, Theosophist Office. 8. 221 p. *Sh.* 1/6.

—, Träume. Eine theosophische Studie. 2. vermehrte Aufl. Autoris. Uebersetzung von G. Wagner. Leipzig, Altmann. 8. 60 S. ℳ 1.

Lenoble, E., Recueil de compositions philosophiques. Paris, de Gigord. 16. 712 p.

Leo, O., Weltanschauung und Seele. Kassel, Lometsch. 8. 21 S. ℳ 0,30.

Leporin, V, Warum quälen sich die Menschen? Baupläne zum Menschheitsdom. Berlin, Eisenach (Marienthal) Selbstverlag. 8. 223 S. ℳ 2.50.

Le Seur, P., Vom Geheimnis des Glücks. Berlin, Warneck. 8. 15 S. ℳ 0,20.

—, Vom Weg zu persönlichem Leben. Ebenda. 8. 15 S. ℳ 0,20.

Levinstein, G., Philosophische Betrachtungen. Fragmente aus dem literarischen Nachlass. Berlin, Simion. 8. VIII, 99 S. ℳ 1,80

Lexis, W., Die allgemeinen Grundlagen der Kultur der Gegenwart. Leipzig, Teubner.

Lhotzky, H., Das Buch der Ehe. Düsseldorf, Langewiesche. 8. 211 S. ℳ 1,80.

Licht von seinem Licht, Kraft von seiner Kraft oder die symbolische Bedeutung der Bibel. Enthüllungen, Erklärungen und Auslegungen eines Erleuchteten der Neuzeit. Umgesetzt und ausgeführt durch „Tihrylahdohmyh". Leipzig, Theosophisches Verlagshaus. 8. XXIV, 832 S. ℳ 4.

Liesenberg, K, Persönliche, gesellschaftliche, politische Reklame. Lehrbuch der Reklamekunst, deren Wesen, Bedeutung und Konsequenzen. Neustadt, Pfälzische Verlagsanstalt. gr. 8. VIII, 288 S. ℳ 7,50.

Lindsay, J., New Essays, Literary and Philosophical. Edinburgh and London, W. Blackwood and Sons.

Lipps, Th., Worte zur „Psychologie" und „Philosophie". Das Cogito ergo sum. Gefühlsqualitäten. 1. Heft der psychologischen Untersuchungen, Leipzig, Engelmann. 110 S. ℳ 5.

Livingstone, R. W., The Greek Genius and its Meaning to Us. London, Clarendon Press. 8. 250 p. *Sh.* 6.

Longinus, F., Ueber Seelenwanderung. Gedanken eines Laien. Leipzig, Graubner. kl. 8. V, 58 S. ℳ 0,60.

Lubac, J., La valeur du spiritualisme. Paris, Grasset. 16. 314 p.

Macfarland, C. S., Spiritual Culture and Social Service. London, Revell. 8. *Sh.* 3/6.

MacVannel, J. A., Outline of a Course in the Philosophy of Education. London, Macmillan. 8. *Sh.* 4.

Mainage, R. P., L'heure des âmes. 1re série: Albert de Ruville, Miss Baker, Joh. Joergensen. Paris, Lethielleux.

Mann, G. A., The Development of the Will-Power by the Scientific Training of the Mind. London.

Marden, O. S., Das Geheimnis des Vollbringens. Aus dem Englischen von G. Bauer. Stuttgart, Kohlhammer. 8. III, 370 S. ℳ 2,20.

—, Der Sieg im Lebenskampf. Aus dem Englischen von L. Frank. Ebenda. 8. III, 284 S. ℳ 220.

Marsili, E., La educazione dei sensi con prefazione di B. Varisco. Città di Castello.

Maurenbrecher, M., Das Leid. Eine Auseinandersetzung mit der Religion. 1. Bd. Jena, Diederichs. 8. 184 S. ℳ 3.

Melchers, O., Durch Sehnsucht und Wollen zu echtem Glück! Bremen, Röpke. kl. 8. 72 S. ℳ 1.

Mengin, U., Croyances. Paris, Fischbacher.

Merzbach, C., Unmoderne Gedanken eines Einsiedlers. Leipzig, Modernes Verlagsbureau. 8. 200 S. ℳ 3.

Meyer, E., Histoire de l'antiquité. Tom. I. Introduction à l'étude des sociétés anciennes. Trad. par M. David. Paris, Geuthner. 8. 284 p.

Molteni, G., Il materialismo storico e la nuova storigrafia. Firenze.

Momery, A. W., Personality, the Beginning and End of Methaphysics and a Necessary Assumption in all Positive Philosophy. London, Allenson. 8. 89 p.

Mühlenhardt, K., Agni-Christus der Feuergott! Eine philosophische Betrachtung. Berlin-Wilmersdorf, Theismusverlag. gr, 8. 20 S. ℳ 0,50.

Müller, J., Die Keuschheitsideen in ihrer geschichtlichen Entwicklung und praktischen Bedeutung. 2., ganz neu bearbeitete Aufl. Strassburg, Bongard. gr. 8. VIII, 298 S. ℳ 4.

Nasemann, O., Ewiges und Alltägliches. Gedanken und Erfahrungen. 3. wohlfeile Ausgabe. 2 Bände. Halle, Karras. 8. III, 447 S. ℳ 6.

Nowak, A., Die Kunst, glücklich zu werden. Populäre, gemeinverständliche Abhandlungen über die wichtigste Frage des Lebens. 1. Band: Kritik der modernen Philosophie und Begründung der Möglichkeit, sich eine zufriedene Existenz aufzubauen. Berlin, Steinitz. 8. 288 S. ℳ 3,50.

Orelli, K., Die philosophischen Anschauungen des Mitleids. Bonn, Marcus.

Ostwald, W., Der energetische Imperativ. 1. Reihe. Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft. gr. 8. 544 S. ℳ 9,60.

—, Der Monismus als Kulturziel. Vortrag. 2. Heft der Schriften des Monistenbundes in Oesterreich. Wien, Brüder Suschitzky. 8. 39 S. ℳ 0,50.

—, Monistische Sonntagspredigten. 2. Reihe. Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft. gr. 8. IV, 209–416 S. ℳ 3.

*Papini, G., L'altra meta: saggio di filosofia mefistofelica. Ancona, Puccini.

Pappalardo, A., La telepatia (transmissione del pensiero). 3ª edizione. Milano, Hoepli.

Papus, La réincarnation. Paris, Dorbon.

*Pareto, V., Le mythe vertuiste et la litterature immorale. Paris, Rivière. 16. 186 p.

Paquerie, L. de la, Eléments d'apologétique. III. Objections et problemes. Paris, Bloud.

Paulsen, F., Philosophia militans. Gegen Klerikalismus und Naturalismus. 4. Auflage. Berlin, Reuther & Reichard.

Paulsen, F., Gesammelte pädagogische Abhandlungen. Herausgegeben und eingeleitet von E. Spranger. Stuttgart, Cotta.

Pearson, K., La grammaire de la science. Paris, Alcan.

Peisker, M., Die Freiheit der Wissenschaft in Theorie und Praxis der römisch-katholischen Kirche dargestellt und beurteilt. Gütersloh, Bertelsmann. 8. 125 S. ℳ 2,50.

Penzig, R., Laienpredigten von neuem Menschentum. Sonntagsvorträge. 10. Das kommende Heil der Menschheit. Berlin, Verlag für ethische Kultur. 8. 20 S. ℳ 0,30.

*Perry, R. B., Present Philosophical Tendencies. London, Longman & Green.

Pfeilsticker, R., Beiträge zur Entwicklung der Lebensauffassung. Berlin, Breitenbach. 8. 174 S. ℳ 2,50.

Poincaré, H., Calcul des probabilités. Rédaction de A. Quinquet. 2e éd. revue et augmentée par l'auteur. Paris.

Planck, K. Ch., Testament eines Deutschen. Philosophie der Natur und Menschheit. Herausgegeben von K. Köstlin. 2. (Titel-)Ausgabe. Jena, Diederichs. gr. 8. IX, XIV, 695 S. ℳ 6.

Pollack, W., Perspektive und Symbol in Philosophie und Rechtswissenschaft. Berlin-Wilmersdorf, Rothschild. gr. 8. XVI, 533 S. ℳ 16.

Prel, A. du, Die Magie als Naturwissenschaft. 1. Teil: Die magische Physik. 2. Auflage. Leipzig, Altmann. gr. 8. XII, 209 S. ℳ 5.

Ranzol, C., Il linguaggio dei filosofi. Padova, Drücker. 12. 251 p.

Raschid Bey, Omar al, Das hohe Ziel der Erkenntnis. Herausgegeben von Helene Böhlau al Raschid Bey. München, Pieper. Lex. 8. XV, 173 S. ℳ 6.

Rathenau, W., Zur Kritik der Zeit. Berlin, Fischer. gr. 8. 260 S. ℳ 3.50.

Redgrove, H. St., A Mathematical Theory of Spirit, being an Attempt to Employ Certain Mathematical Principles in the Elucidation of some Metaphysical Problems. London, Rider.

Reimpell, E., Menschheitsbildung und Menschheitserziehung. Berlin, Scheffer.

Riess, L., Historik. Ein Organon geschichtlichen Denkens und Forschens. Bd. I. Berlin, Göschen.

Rignano, E., Essais de synthèse scientifique. Paris, Alcan.

Ritter, H., Durch Erkenntnis zum Seelenfrieden. Aus dem Leben für das Leben. Berlin, Wunder. 8. 120 S. ℳ 1,50.

Rudert, Th., „Ein Fleisch". Ein alter und doch recht neuer Weg zur Echtheit in Ehe und Menschentum. Berlin, Halensee, Verlag für aktuelle Philosophie. gr. 8. 80 S. ℳ 1,80.

—, Hausbuch der geistigen Gesundheitspflege. Ebenda. gr. 8. 131 S. ℳ 3,50.

Rueff, P. R., Egoismus als Ursache aller menschlichen Handlungen. Philosophische Betrachtungen. Colmar, Lang & Rasch. 8. 7 S. ℳ 0,60.

Saintives, La simulation du merveilleux. Paris, Flammarion.

Schafheitlin, A., Der grosse Ironiker und sein Werk. 4. Teil. Das Mysterium des Demiurgos. 2. Band. Ergänzungen in 4 Büchern. Berlin, Rosenbaum. 8. XVIII, 294 S. ℳ 3.

Schalk, K., Die moderne Theosophie, eine Gefahr für unser Geistesleben. Leipzig, Heims. 8. 64 S. ℳ 1.

Schildecker, A., Religion und Naturwissenschaft. 103. Heft der Volksschriften zur Umwälzung der Geister. Bamberg, Handelsdruckerei. 16. 60 S. ℳ 0,20.

Schlatter, Dora, Aus unserm Kreis. Ein Büchlein für Frauen. 3. Aufl. Lengerich, Bischof & Klein. 8. 124 S. ℳ 1,40.

Schlüter, W., Mut und Macht. Eine Einführung in die Philosophie des Könnens. Nr. 2. der deutschen Bücherei. Herausgegeben von A. Reimann. Neue Auflage. Berlin, Verlag deutsche Bücherei. kl. 8. 31 S. ℳ 0,40.

Schnitzer, J., Katholizismus und Modernismus. Vortrag mit einem Nachwort. München, Verlag der Krausgesellschaft. 8. IV, 49 S. ℳ 0,30.

Schreiner, E., Was das Leben neugestaltet. Chemnitz, Koezle. 8. 40 S. ℳ 1.

Schrenck-Notzing, Die Phänomene des Mediums Linda Gazerra. 13 Abbildungen. Leipzig, O. Mutze. 8. 41 S. ℳ 1,50.

Schroeder, C., Aufsätze über die christliche Wissenschaft einschliesslich einer Biographie der Entdeckerin. Hannover, Deutscher Verlag der christlichen Wissenschaft. gr. 8. II, 111, S. ℳ 2,20.

Schwarz, Ed., Charakterköpfe aus der antiken Literatur. Erste Reihe. 4. Aufl. Leipzig, Teubner.

Schwarz, H., Grundfragen der Weltanschauung. 2. erweiterte Auflage der Schrift „Der Materialismus als Weltanschauung und Geschichtsprinzip", nebst Abhandlungen über die Willensfreiheit und das Gottesproblem. Leipzig, Dieterich. gr. 8. XII, 298 S. ℳ 6.

Schwiener, F. P., Nichts ist unmöglich oder vom effektiv letzten Grunde. Strassburg, Singer, 8. 184 S. ℳ 2.

Seher, K., Der Kampf um die Persönlichkeit. Chemnitz, Koezle. gr. 8. 28 S. ℳ 0,50.

Seitz, A., Modernistische Grundprobleme in den dogmengeschichtlichen Untersuchungen von Schnitzer und Koch, kritisch beleuchtet. Köln, Bachem. gr. 8. VII, 90 S. ℳ 1,60.

Siemens, O., Selbstbefreiung vom Uebel! Selbsterziehung durch Autosuggestion 5. Band der Bibliothek: Ein neuer Mensch im Denken, Fühlen, Handeln. Leipzig, Ficker's Verlag. 8. 72 S. ℳ 1.

Silacara, B, Die fünf Gelübde (The five silas). Ein Vortrag über Buddhismus. Uebersetzt von Vangiso. Breslau, Markgraf. gr. 8. 31 S. ℳ 0,20.

Stanton, St. B., Seele und Welt. Uebertragen von O. Knapp. Stuttgart, Hoffmann. 8. 223 S. ℳ 3.

Staudenmaier, L., Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft. Leipzig, Akadem. Verlagsgesellschaft. gr. 8. IV, 184 S. ℳ 4,50.

Steiner, R., Der Hüter der Schwelle. Seelenvorgänge in scenischen Bildern. Berlin, Philosophisch-theosophischer Verlag. gr. 8. VII, 102 S. ℳ 2,50.

—, Die Prüfung der Seele. Scenisches Lebensbild als Nachspiel zur „Pforte der Einweihung". 2. Auflage. Ebenda. gr. 8. IV, 105 S. ℳ 2,50.

—, Ein Weg zur Selbsterkenntnis des Menschen. In 8 Meditationen. Ebenda. 8. VII, 76 S. ℳ 2.

Stirner, M., Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus. Charlottenburg (Berlinerstrasse), Mackay. Lex. 8. 25 S. ℳ 5.

Stock, S. G., English Thought for English Thinkers. London, Constable.

Susman, M., Vom Sinn der Liebe. 1.—2. Tausend. Jena, Diederichs. 8. 142 S. ℳ 2,50.

Tannery, P., Mémoires scientifiques, publiés par J. L. Heiberg et H. G. Zeuthen. I. Sciences exactes dans l'antiquité, 1876—1884, t. I. Paris, Gauthier-Villars.

Taschenkalender, Monistischer. 1913. 3. Jahrgang. München, Reinhardt. 8. 128 S. ℳ 0,60.

Tarkowsky, F., Philosophie des Vegetarismus. Eine philosophische Grundlegung und eine philosophische Betrachtung des Vegetarismus und seiner Probleme in Natur, Ethik, Religion und Kunst. Berlin, Salle. gr. 8. XVI, 314 S. ℳ 4.

*Thompson, J. A, Introduction to Science. London, Williams & Norgate,

Tolstoi, L., Der Lebensweg. Ein Buch für Wahrheitssucher. Deutsch von A. Hess. Leipzig, Schulze. 8. XII, 508 S. ℳ 5.

Traub, Th., Umgang. Aus „Handreichungen für Glauben und Leben". Halle, Mühlmann. gr. 8. 33 S. ℳ 0,60.

Trine, R. W., In Harmonie mit dem Unendlichen. Aus dem Englischen von M. Christlieb. Stuttgart, Engelhorns Nachfolger. gr. 8. 224 S. ℳ 3,50.

–, Was dir gegeben, bring es zum Leben! Aus dem Englischen von M. Christlieb. Ebenda. 8. V, 241 S. ℳ 4.

Troilo, E., Il positivismo e i diritti dello spirito. Torino, Bocca.

Ullinger, M., Studien und Gedanken. M.-Gladbach, Hilbringen, Selbstverlag. 8. 51 S. ℳ 1.

Vermeersch, A., La tolérance. Louvain, Uystpruyst.

*Vial, L. C., La machine humaine. Paris, chez l'auteur.

Vigné, P., Le droit naturel et le droit chrétien dans l'éducation. Paris, Lethielleux. 16. 196 p.

Voss, E., Glaube, Hoffnung, Liebe. Strassburg, Singer. 8 67 S. ℳ 1,50.

Vowinkel, E., Beiträge zur Philosophie und Pädagogik. Berlin, Simion Nf. 8. 255 S. ℳ 4.

Wagner, E., Der Freund. Innere Zwiegespräche. Aus dem Französischen von F. Fliedner. 2. Auflage. Leipzig, Quelle & Meyer. 8 XVI, 341 S. ℳ 4.

—, Schlichtes Leben. Aus dem Französischen von F. Fliedner. Ebenda. 8. XVI, 341 S. ℳ 4.

—, Männlich und stark. Aus dem Französischen von R. Remé. Ebenda. 8. 264 S. ℳ 4.

—, Die Seele der Dinge. Aus dem Französischen von F. Fliedner. 5. Auflage. Ebenda. 8. X, 292 S. ℳ 4.

Wanderer, R., Glück. Eine Begleiterscheinung des Wachsens. Fünf philosophische Gespräche. München, Reinhardt. 8. VIII, 136 S. ℳ 1,80.

Weber, S., Theologie als freie Wissenschaft und die wahren Feinde wissenschaftlicher Freiheit. Ein Wort zum Streit um den Antimodernisteneid. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. VII, 75 S. ℳ 1,20.

Weiniger, O., Ueber die letzten Dinge. Mit einem biographischen Vorwort von M. Rappaport. Wien, Braumüller. gr. 8. XXV, 178 S. ℳ 2.

Weisheit, Die, der Völker. Jean Pauls Weisheit. Herausgegeben von W. Jensen. Minden, Bruns. kl. 8. VIII, 320 S. ℳ 2,50.

Weiss, B, Die Zukunft der Menschheit. 2 gänzlich umgearbeitete Auflage. Leipzig, Härtel. gr. 8. VII, 98 S. ℳ 1.

Welby, V., Significs and Language: the Articulate Form of our Expressive and Interpretive Resources. London, Macmillan.

Werkmeister, J. Th. J., Tempel der Unsterblichkeit. Eine Anthologie der erhabensten Gedanken und Aussprüche berühmter und bekannter Forscher, Denker und Dichter über Fortdauer und Wiedersehen, mit vielen Anmerkungen. Leipzig, Mutze. 8. III, 124 S. ℳ 2.

Werner, R., Der Höhe zu! Betrachtungen. Dresden, die Sonne. 8. 132 S. ℳ 3.

Whateley, A. R., The Inner Light. With Introductory Note by A. Caldecott. London, Allen.

Whetham, W., Heredity and Society. London, Longmans. 8. 198 p. *Sh.* 6.

Whitaker, Th., Priests, Philosophers and Prophets. London, Black.

Wibbelt, A., Ein Sonnenbuch. 1.—6. Tausend. Warendorf, Schnell. 8. 352 S. ℳ 5.

Wijck, B. H. van der, Gestalten en Gedachten. Haarlem, Bohn.

Wirz, H., Die Erlösung. Eine Studie über die Frage: Wie wird das Leben lebbar? Leipzig, Hinrichs Verlag. 8, IV, 160 S. ℳ 3.

Wöhrle, E., Die Wiederherstellung des psychischen Tempels. Den Schülern des Gral-Ordens gewidmet. 5. Heft der Bausteine zum Graltempel. Schmiedeberg, Baumann. 8 11 S. ℳ 0,25.

Wolfram, E., Psychologie in Märchengestalt. Dornröschen, Schneewitchen, Rotkäppchen, Hans im Glück. Leipzig, Altmann. 8. 45 S. ℳ 0,75.

Zellen, H., Indische Renaissance. Ein Essay über unsere Zeit. Leipzig, Modernes Verlagsbureau. 8. 61 S. ℳ 2,50.

Ziegler, L, Die Geistesreligion und das jüdische Religionsgesetz. Berlin, Reimer.

Ziese, E., Wachstum und Entwicklung. Gedanken über das All, die Welt und das Ich. Petersburg, Elbing. gr. 8. 188 S. ℳ 5.

Zschimmer, G. E, Frei und offen. Leipzig, Teichmann. gr. 8. III, 116 S. ℳ 2,40.

II. Logik und Erkenntnistheorie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Ambika Charan Mitra, The Principles of Logic Deductive and Inductive. Calcutta, S. R. Lahiri.

Avenarius, R., Der menschliche Weltbegriff. 3. Auflage, vermehrt um den Abdruck von W. Schuppe, Offener Brief an Avenarius über

die „Bestätigung des naiven Realismus“ und von R. Avenarius Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie. Leipzig, Reisland. gr. 8. XXVI, 274 S. ℳ 8.

Borsiczkey, A., Logicae pars prima criticae. De conceptu. Endreng. 69 p.

Bosanquet, B., Logic. Or the Morphology of Knowledge. 2d edition revised and enlarged, 2 vols. Oxford, Clarendon Press.

Coffey, P., The Science of Logic. An Inquiry into the Principles of Accurate Thought and Scientific Method. 2 Vols. London, Longmans. 8. *Sh.* 15.

Döring, A., Grundlinien der Logik als einer Methodenlehre universeller sachlicher Ordnung unserer Vorstellungen. Ein Versuch, die Logik auf neuer Grundlage zu gestalten. Leipzig, Meiner. 8. XII, 181 S. ℳ 2,50.

Hamilton, E. J., Erkennen und Schliessen. Eine theoretische Logik auf der Grundlage des Perzeptionalismus und Modalismus. Mit kurzem Lebensabriss des Verfassers von M. Klose. Nr. 30 der Philosophisch soziologischen Bücherei. Leipzig, Klinkhardt. gr. 8. XII, 299 S. ℳ 8.

Hoffmann, J., Grundlehren der Logik. 2., vollständig umgearbeitete Auflage. Wien, Braumüller. gr. 8. IV, 128 S. ℳ 2.

Horst, E., Grundlagen einer genetischen Erkenntnistheorie. 6. Heft der Humboldt-Bibliothek. Brackwede, Breitenbach. 8. 116 S. ℳ 2.

Jeannière, R., Criteriologia vel critica cognitionis certae. Paris, Beauchesne. 16 616 p.

Lipps, Th., Grundzüge der Logik. Leipzig, Voss. 8. VI, 233 S. ℳ 3,60.

Lossky, N., Vvédénié v filossofüu, tchast i, vvédénié v teorüu znania (Introduction à la philosophie, première partie, introduction à la connaissance). Saint-Petersbourg.

Mercier, Ch., A New Logic. London, Heinemann. 8. 450 p. *Sh.* 10.

Morando, G., Logica. Voghera.

Padoa, A., La logique déductive dans sa dernière phase de développement. Paris.

Philip, A., The Dynamic Foundation of Knowledge. London, Trübner.

Schiller, F. C. S., Formal Logic. A Scientific and Social Problem. London, Macmillan. 8. 442 p. *Sh.* 10.

—, Humanism. Philosophical Essays. Ebenda. 8. 414 p. *Sh.* 10.

—, Studies in Humanism. Ebenda. 8. 512 p. *Sh.* 10.

Stadler, A., Logik. Leipzig, Voigtländer. gr. 8. V, 256 S. ℳ 4.

Vent, F., Programmatische Erkenntnistheorie. Stettin, Hiller.

Vvédénsky, A., Logika kak tchast teorii poznaniia (La logique comme partie de la théorie de la connaissance). 2e édition. Saint-Pétersbourg.

Waller, A. D., A Contribution to the Psychology of Logic, considered from a Physiological Standpoint. London, Hodder. 8. *Sh.* 3/6.

Westaway, F. W., Scientific Method. Its Philosophy and its Practice. London, Blackie. 8. 462 p. *Sh.* 6.

Whetham, Science and the Human Mind. A Critical and Historical Account of the Development of Natural Knowledge. London, Longmans. 8. 316 p. *Sh.* 5.

B. Beiträge zur Logik und Erkenntnistheorie.

Aars, Kr., Die Idee. Zum Ursprung des Gedankens, zur Theorie der Begriffe, zur Kritik der Vernunft. Kristiania, Dybwad. Lex. 8. III, 163 S. ℳ 5.

Aliotta, A., La reazione idealistica contro la scienza. Palermo, Edit. Optima. 8. XVI, 526 p. *L.* 12.

Avelling, F., On the Consciousnes of the Universal and the Individual. A Contribution in the Phenomenology of the Thought Processes. London, Macmillan. 12. X, 256 p.

Bäcker, K., Wahrheit und Wahrscheinlichkeit. Vortrag. Stauen, Eckler. 8. 32 S. ℳ 0,50.

Benda, J., Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité. Paris, Mercure de France.

*Boden, F., Die Instinktbedingtheit der Wahrheit und Erfahrung. Beilage zu Heft 4 des Archivs für systematische Philosophie. 1. Band der philosophischen Bibliothek. Berlin, Simion. gr. 8. 80 S. ℳ 2,50.

Borel, E., De la méthode dans les sciences. Paris, Alcan.

Brieu, T., La méthode générale et scientifique et les méthodes rationalistes et fidéistes. Paris, Sansot.

Brunschvicg, M., Les étapes de la philosophie mathématique. Paris, Alcan. 8. XII, 591 p.

*Della Seta, U., La dottrina del sillogismo in Aristotele et le obbiezioni cui fu fatto segno incominciando dagli scettici antichi sino ai logici moderni specialmente inglesi. Roma.

Ercole, De P., La logica aristotelica, la logica kantiana et hegeliana e la logica matematica, con accenno alla logica indiana. Torino, V. Bona.

Fehr, H., Enquête de l'Eseignement mathématique sur la méthode de travail des mathématiciens. Paris, Gauthier-Villars. 8. 137 p.

Fortyth, P. T., The Principle of Authority in relation to Certainty, Sanctity and Society. Lectures. London, Hodder. 8. 486 p. *Sh.* 10.6.

Fournier, A. C. E. et Thouvenin, M., Le matérialisme et la science. Erreurs et préjugés à détruire. Paris, Beauchesne.

Frischeisen-Köhler, M., Das Realitätsproblem. Nr. 1 und 2 der Philosophischen Vorträge, veröffentlicht von der Kantgesellschaft. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. 98 S. ℳ 2.

—, Wissenschaft und Wirklichkeit. Nr. XV der Sammlung Wissenschaft und Hypothese. Leipzig, Teubner. 8. VIII, 478 p. ℳ 8.

Gagnebin, La philosophie de l'intuition. Saint-Blaise, Foyer Solidariste. 8. 240 p.

Gallinger, A., Das Problem der objektiven Möglichkeit. Eine Bedeutungsanalyse. 16. Heft der Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung. Leipzig, Barth gr. 8. VII, 126 S. ℳ 4.

*Gardeil, A., La certitude probable. Paris, Gabalda.

Gehler, Chr. P., Das Erscheinungsbild. Eine philosophisch-perspektivische Studie. Zugleich eine kritische Beleuchtung der subjektiven Perspektive Haucks. Anhang: Erscheinungswelt und wirkliche Welt. Die Begründung einer neuen kritisch-philosophischen Weltauffassung. Zugleich eine kritische Beleuchtung des kantischen Kritizismus. Grimma, Lorenz. gr. 8. VIII, 260 S. ℳ 2,40.

Henning, H., Irrgarten der Erkenntnistheorie. Strassburg, Bongard. gr. 8. 35 S. ℳ 2.

Holt, E. B., Marvin, W. T., ect., The New Realism. Cooperative Studies on Philosophy. London, Macmillan.

Hönigswald, R., Zum Streit über die Grundlagen der Mathematik. Eine erkenntnistheoretische Studie. 2. Heft der Beiträge zur Philosophie. Heidelberg, Winter. gr. 8. 106 S. ℳ 2,60.

James, W., Essays in Radical Empirism. London, Longmans & Green.

Kerler, D. H., Kategorien-Probleme. Eine Studie im Anschluss an Emil Lask's „Logik der Philosophie". Ulm, Kerler. gr. 8. 14 S. ℳ 0,60.

Klatzkin, J., Das Problem der Bewegung in methodischer Bedeutung. Erkenntnis-theoretische Studie. 1. Teil. Die Motive des Problems. 74. Band der Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Bern, Scheitlin. gr. 8. 40 S. ℳ 1.

Koch, E., Gibt es eine Wahrheit? Neue wissenschaftliche Anregungen. Freystadt, Selbstverlag. 8. 30 S. ℳ 0,60.

Koppin, R. O, Grundlagen zu einer Philosophie der Relation. Leipzig, Excelsior-Verlag. gr. 8. VI, 48 S. ℳ 1,40

Külpe, O., Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften. Leipzig, Hirzel. gr. 8. X, 257 S. ℳ 6.

Lanz, H., Das Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik. Nr. 26 der Ergänzungshefte der Kantstudien. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. III, 166 S. ℳ 5,50.

Lask, E., Die Lehre vom Urteil. Tübingen, Mohr. gr. 8. VII, 208 S. ℳ 4,50.

Levi, A., La filosofia dell'esperienza. Bologna.

Linke, P. F., Phänomentale Sphäre und das reale Bewusstsein. Eine Studie zur phänomenologischen Betrachtungsweise. Halle, Niemeyer. 8. V, 50 S. ℳ 2.

Lipsius, Fr. R., Einheit der Erkenntnis und Einheit des Seins. Leipzig, Kröner. gr. 8 XI, 318 S. ℳ 6.

*Masci, F., Intellettualismo e pragmatismo. Napoli, Sangiovanni. 8. 66 p.

Murray, D. L., Pragmatism. London, Constable. 12. 88 p. *Sh.* 1.

Ostler, H., Die Realität der Aussenwelt. Mit einem Beitrag zur Theorie der Gesichtswahrnehmung. Erkenntnistheoretische und psychologische Untersuchung. Paderborn, Schöningh. gr. 8. XII, 444 S. ℳ 8.

Parkhurst, F. A., Applied Methods of Scientific Management. London, Chapman. 8. *Sh.* 8/6.

Pichter, H., Möglichkeit und Widerspruchslosigkeit. Leipzig, Barth. gr. 8. III, 72 S. ℳ 2,40.

Piat, Cl., Insuffisance des philosophies de l'intuition. Paris, Alcan.

Poincaré, H., Les sciences et les humanités. Paris, Fayard.

Rickert, H., Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. 2. Aufl. Tübingen, Mohr.

Riehl, A., Beiträge zur Logik. 2., durchgesehene Auflage. Leipzig, Reissland. gr. 8. III, 68 S. ℳ 1,20.

Robertson, J. M., Rationalism. London, Constable. 12. 88 p. *Sh.* 1.

Robinson, A. T., The Applications of Logic. A Textbook for College Students. London, Longmans. 8. *Sh.* 4/6.

Sheffield, A. D., Grammar and Thinking. A Study of the Working Conceptions in Syntax. London, Putnam. 8. *Sh.* 6.

Simmel, G., Mélanges de philosophie relativiste. Trad. par. A. Guillain. Paris, Alcan. 8. 268 p

Skeat, W. W., The Science of Etymology. London, Frowde. 8. 260 p. *Sh.* 4 6.

Spruijt, C. B., Geschiedenis der wijsbegeerte, bewerkt door Kohnstamm. Haarlem, F. Bohn.

Suini, A., Dissertazione sopra la possibilita di piu geometrie fra loro antagonistiche e sul carattere empirico della geometria ordinaria. Studio di filosofia matematica. Piacenza, Porta.

Tannery, J., Science et philosophie. Paris, Alcan. 16. XVI, 336 p.

Verworn, M., Kausale und konditionale Weltanschauung. Jena, Fischer. gr. 8. 46 S. ℳ 1.

Westaway, F. W., Scientific Method, its Philosophy and its Practice. London.

Whetham, W. C. D., Science and the Human Mind: a Critical and Historical Account of the Development of Natural Knowledge. New-York, Longmans & Green.

—, The foundations of scienc. New-York.

*Wipple, L. E., True and False Conception of Mental Science. New-York.

Whitehead, A., N. and Russell, B., Principia mathematica, vol. II. Cambridge, University Press.

Windelband, W., Ueber Sinn und Wert des Phänomenalismus. Festrede. 9. Abhandlung der Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Heidelberg, Winter. gr. 8. 26 S. ℳ 1.

III. Psychologie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Ambrosi, L. S. u. I, A.

Arnaiz, Los fenomenos psicologicos. Cuestiones de psicologia contemporanea. Madrid, Saenz de Jubera.

Baratono, A., Psicologia sintetica: il soggetto, la sensibilita, la memoria, il pensiero, il volere. Genova, Casa Ed. Stenografica.

Becks, J., Grundriss der empirischen Psychologie und Logik. Neubearbeitet von J. Fürst. 20 Auflage. Stuttgart, Metzler. 8. XIII, 199 S. ℳ 2,40.

Bibliographie der deutschen und ausländischen Literatur des Jahres 1911 über Psychologie, ihre Hilfswissenschaften und Grenzgebiete, mit Unterstützung von H. C. Warren zusammengestellt von W. Köhler. Leipzig, Barth.

Brierley, J., The Life of the Soul. London, J. Clarke.

Calkins, M. W., A First Book in Psychology. 3d edition. New-York, Macmillan.

Christiansen, B, Von der Seele. 1. Teil. Vom Selbst-Bewusstsein. Berlin (Steglitz), Behrs. gr. 8. 87 S. ℳ 2,40.

Claparède, Ed., Psicologia del fanciullo. Pedagogia sperimentale. Ia traduz. italiana sulla 4a francese con prefazione del Dott. Bertolotti. Pavia, Mattei et Speroni.

Cyon, E. v., Gott und die Wissenschaft. 2. Band. Neue Grundlagen einer wissenschaftlichen Psychologie. Deutsche Ausgabe mit zwei anatomischen Tafeln. Leipzig, Veit. gr. 8. VI, 240 S. ℳ 4.

Dimmler, H., System der Psychologie, Leitfaden für das Studium der Psychologie. München, Gais. gr. 8. VII, 133 S. ℳ 3,80.

Doniselli, C., Fisiologia e psicologia pedagogica. A prolusione al corso di psicologia sperimentale. Milano, Coop. Ed. Libreria.

Dumville, B, The Fundamentals of Psychology. London, Clive. 8. 394 p. Sh. 4/6.

Dunlap, K., A System of Psychology. New-York, Ch. Scribner's Sons.

Dyroff, A., Einführung in die Psychologie. 2. Auflage. Nr. 37 der Sammlung Wissenschaft und Bildung. Leipzig, Quelle & Meyer. 8. 144 S. *M* 1.

Ebbinghaus, H., Abriss der Psychologie. 4. Auflage. Leipzig, Veit. gr. 8. 208 S. *M.* 3.

—, Grundzüge der Psychologie. II. Band, herausgegeben von E. Dürr. Ebenda.

—, Précis de psychologie. Trad. sur la 2e éd. allemande par G. Raphaël, revu sur la 3e éd. allemande par G. Revault d'Allonnes. 2e éd. Paris, Alcan. 322 p. *Fr.* 5.

Elsenhans, T., Lehrbuch der Psychologie. Tübingen, Mohr. Lex. 8. 23, 434 S. *M* 15.

Formiggini, S. E., La psicologia del fanciullo normale ed anormale. 2a edizione. Genova, Formiggini. 16. XVI, 364 p. *L.* 6,50.

Gaupp, R., Psychologie des Kindes. 213. Bändchen der Sammlung Aus Natur und Geisteswelt. Leipzig, Teubner. 8. VIII, 163 S. *M.* 1.

Gemelli, A., Nuovi metodi ed orizonti della psicologia sperimentale. Esposizione e critica. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina.

—, Psicologia e filosofia. 3a ed. Firenze, Libreria Edit. Fiorentina.

Geyser, J., Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. 2., gänzlich umgearbeitete und bedeutend vermehrte Auflage. Münster, Schöningh. gr. 8. XIX, 750 S. *M* 9,60.

Gruender, H., Psychology without a Soul. A Criticism. London, Herder.

Habrich, L, Psychologie pédagogique appliquée à l'éducation: La faculte cognitive. Trad. par G Siméons et Fr. De Hovre. Liège, H. Dessain; Kempten, J. Kösel.

*Herrero Bahillo, F., Nociones de psicologia moderna. Lerida.

*Ingegnieros, J., Psicologia genetica Historia natural de las funciones psiquicas. Buenos-Aires. 354 p.

Jerusalem, W., Lehrbuch der Psychologie. 5. Auflage. Wien, Braumüller. gr. 8. XII, 217 S. *M* 3,60.

La Vaissière, De J., S. J., Éléments de psychologie expérimentale. Paris, Beauchesne.

Lay, W. A., Experimentelle Pädagogik mit besonderer Rücksicht auf die Erziehung durch die Tat. 2., vermehrte und verbesserte Auflage. Nr. 224 der Sammlung Aus Natur und Geisteswelt. Leipzig, Teubner. 8. VII, 137 S. *M.* 1.

—, Lehrbuch der Pädagogik. I. Teil. Psychologie nebst Logik und Erkenntnislehre. Gotha, Thienemann.

Lehmann, A, Grundzüge der Psychophysiologie. Eine Darstellung der normalen, generellen und individuellen Psychologie. Leipzig, Reisland. gr. 8. X, 742 S. *M* 20.

Lévesque. S. u. I, A.

Lipps, Th., Grundtatsachen des Seelenlebens. Bonn, Cohen. Lex. 8. VIII, 709 S. *M.* 12.

Lossky, N., Osnovnya outchenia psychologii s totchki zrénia voluntarizma (Les doctrines fondamentales de la psychologie du point de vue volontariste). St. Pétersbourg.

Loveday, T. and Green, J. A., An Introduction to Psychology. London, Frowde. 8. 272 p. *Sh.* 3/6.

Lynch, A., Psychology. A new System based on the Study of the Fundamental Processes of the Human Mind. 2. Vols. London, Swift. 8. 854 p. *Sh.* 21.

Maher, M., Psychology Empirical and Rational. 7th ed. London, Longmans & Green.

Marbe, Die Bedeutung der Psychologie für die übrigen Wissenschaften. Leipzig, Teubner.

Mc Dougall, W., Psychology. The Study of Behaviour (Home University Library of Modern Knowledge). Londons, Williams & Norgate.

Mellone, S. H., & Drumond, M., Elements of Psychology. 2d edition. London, Blackwood.

Mercier, D., Psychologie. 2 vol. 9e édit. Louvain, Institut Supérieur. de Philosophie.

Meunier, R., Les sciences psychologiques, leurs methodes, leurs applications. Paris, Bloud.

Natorp, P., Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. 1. Buch. Object und Methode der Psychologie. Tübingen, Mohr. 8. XII, 332 S. *M* 9.

Preyer, W., Die Seele des Kindes. Beobachtungen über die geistige Entwicklung des Menschen in den ersten Lebensjahren. Leipzig, Grieben. gr. 8. XVI, 424 S. *M* 8.

*Pyle, W. H., The Outlines of Educationel Psychology. An Introduction in the Science of Education. Baltimore.

Radhakrishnan, Essentials of Psychology. London, Frowde. 12. 1 *Rupee.*

Rand, B., The Classical Psychologists. Selections from Anaxagoras to Wundt. London, Constable. 8. 756 p. *Sh.* 10/6.

*Roustan, D., Leçons de philosophie. Psychologie. Paris, Delagrave. 8. 520 p.

Schmied-Kowarzik, W., Umriss einer neuen analytischen Psychologie und ihr Verhältnis zur empirischen Psychologie. Leipzig, Barth. gr. 8. VI, 318 S. *M* 7.

Surbled, G., Physiologie de l'esprit. Paris, Maloine. 8. 279 p.

Titchener, E, Lehrbuch der Psychologie. Uebersetzt von O. Klemm. 2. Teil. Leipzig, Barth. gr. 8. III—IX und 303—561 S. *M* 5.

Verworn, M., Die Entwicklung des menschlichen Geistes. Ein Vortrag. 2. Auflage, Jena, Fischer. gr. 8. IV, 55 S. *M* 1.

*Villa, G., La psicologia contemporanea 2. ediz. Torino, Bocca.

Walsemann, H, Anfänge und Entwicklung des Seelenlebens. Für den grundlegenden Unterricht in der Psychologie dargestellt. Mit einem Anhang: Kinderpsychologische Experimente von E. Meumann. Hannover, Meyer. gr. 8. VIII, 267 S. *M* 3,50.

Wirth, W., Psychophysik. Darstellung der Methoden der experimentellen Psychologie. Leipzig, Hirzel. Lex. 8. VIII, 522 S. mit 63 Figuren. *M* 18.

Wundt, W., An Introduction to Psychology. Translated from the German by R. Pintner. London, Allen. 8. XI, 198 p. *Sh.* 3,6.

—, Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Leipzig, Kröner. gr. 8. XII, 523 S. *M* 12.

—, Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. II. Band. Die Sprache. 3., neu bearbeitete Auflage. 2. Teil. Leipzig, Engelmann. gr. 8. X, 678 S. *M* 13.

Wundt, W., Grundzüge der physiologischen Psychologie. III. Band. Leipzig, Engelmann.
Zimmermann, R., Seelenkunde. Leipzig, Wallmann.
Zühlsdorff, E., Die Psychologie als Fundamentalwissenschaft der Pädagogik in ihren Grundzügen dargestellt. 2. Aufl. Hannover, Meyer.

B. Beiträge zur empirischen Psychologie.

Ach, N., Eine Serienmethode für Reaktionsversuche. Bemerkungen zur Untersuchung des Willens. 5. Heft der Untersuchungen zur Psychologie und Philosophie. Leipzig, Quelle & Meyer. gr. 8. V, 49 S. *M* 1,65.
Adams, J., The Evolution of Educational Theory. London, Macmillan.
Agabiti, A., I dati dell'ipnotismo al problema dell'anima. Roma, Voghera.
Alexander, Frz., Die Temperamente. Gotha.
Alfonso, N. R., Speculative Psychology and the Unity of Races. Rom, Loescher.
Andrews, C. B., An Introduction to the Study of Adolescent Education. London.
Angell, J. R., Chapters from Modern Psychology. London, Longmans. 8. *Sh.* 6.
Ash, E. L., Faith and Suggestion. Including an Account of the remarkable Experiences of D. Kerin. Illustr. London, Herbert & Daniel. 8. XVI, 153 p. *Sh.* 3/6.
—, Hypnotism and Suggestion. A Practical Handbook. London, Rider. 8. 150 p. *Sh.* 1.
Baires, C., Teoria de l'Amor. Buenos-Ayres, Alsina.
Balzac, H., Physiologie des Alltagslebens. Unveröffentlichte Aufsätze. Eingeleitet und herausgegeben von W. Fred. München, Müller. 8. V, 312 S. *M* 4.
Bergmann, W., Hypnose und Willensfreiheit im Lichte der neueren Forschung. Nr. 4 der Frankfurter zeitgemässen Broschüren. Hamm, Beer & Thiemann. gr. 8. 28 S. *M* 0,50.
Biervliet, J. J. van, Esquisse d'une éducation de l'attention. Paris, Alcan.
Binet, A., Die neuen Gedanken über das Schulkind. Deutsche Bearbeitung von G. Anschütz und W. G. Ruttmann. Leipzig, Wunderlich.
Binet, A. and Simon, Th., A Method of Measuring the Development of the Intelligence of Young Children. Transl. by Cl. Harrison Town. Lincoln, The Courier Co.
Biuso, C., Prolegomeni ad una Psicodinamica. Roma, Societa Editrice Dante Alighieri di Albrighi.
Blanco y Sanchez, R., Pedagogia. Vol. I. Teoria de la educación. Vol. II. El niño y sus educadores. Teoria de la enseñanza. Madrid, Imp. de la Rev. de Archivos.
Bohn, G., Die neue Tierpsychologie. Uebersetzt von R. Thesing. Leipzig, Veit. 8. VIII, 183 S. *M* 3.
Boirac, E., La psychologie inconnue. Introduction et contribution à l'étude expérimentale des sciences psychiques. 2e édition. Paris, Alcan.
Bonhomme, J., Les déséquilibrés insociables. Paris, Steinheil.

Bourdeau, J., La philosophie affective. Paris, Alcan.

Brent, Ch. H., The Sixth Sense, its Cultivation and Use. London, Rees. 8. 106 p. *Sh.* 2 6

Bruce, H. A., Scientific Mental Healing. London, Gay & Hancock. 8. *Sh.* 4 6.

Cahan, J., Zur Kritik des Geniebegriffs. 73. Band der Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Bern, Scheitlin. gr. 8. 64 S. *M* 1.

Caillet, A., Traitement mental et culture spirituelle. Paris, Vigot. 18. 400 p.

Cali, A., Caratteri psicologici dei fianciulli poveri. Nicosia, Tip. Ed. del Lavoro.

Cartault, A., Les sentiments généreux. Paris, Alcan. 8. 314 p.

Carus, P., Personality, with special Reference to Superpersonalities and the Impersonal Character of Ideas. Chicago.

Catandella, F., Educabilità infantile e psicologia moderna. Parte IV: La pedologia, sezione prima (Sentimento o sentire psicologico). Spaccaforno, Gozzo.

Colvin, St. Sh., The Learning Process. New-York.

Contributi psicologici del laboratorio di psicologia sperimentale della r. Universita di Roma. Vol. I. (1910—11). Orvieto, Marsili.

Cyon, E. de, L'oreille, organe de l'orientation dans le temps et dans l'espace. Paris, Alcan. 8. XIV, 298 p.

Dauzat, La philosophie du langage. Paris, Flammarion.

Dell, J. A., The Gateways of Knowledge. An Introduction to the Study of the Senses. Cambridge, University Press. 171 p. *Sh.* 2/6.

Dinsmore, J. W., The Training of Children. New-York, The American Book Co.

Dubois, P., Verstand en Gevoel. Vert. van D. H. N. Aiandri. Amsterdam, Van Rossen.

Ebbinghaus, H., Ueber eine neue Methode zur Prüfung geistiger Fähigkeiten und ihre Anwendung bei Schulkindern. Erweitert nach einem auf dem 3. internationalen Kongress für Psychologie zu München gehaltenen Vortrag. Hamburg, Leipzig, Voss. gr. 8. 62 S. *M* 1.

Emerson, R. W., Natural History of Intellect. London, Routledge. 8. 360 p. *Sh.* 1.

*Fleuriau, A. de., L'activité réfléchie. Essai sur la vie intérieure. Paris, Grasset.

Fossi, M., Fra i bimbi. Studio di psicologia infantile. Milano, Vallardi.

Francken, C. J. W., De Psychologie van het dromen. Harlem, F. Bohn.

Freud, S., Der Witz und seine Beziehungen zum Unbewussten. 2. Aufl. Wien, Deuticke.

—, Der Wahn und die Träume in W. Jensens Gradiva. 2. Aufl. 1. Heft der Schriften zur angewandten Seelenkunde. Daselbst. gr. 8. 87 S. *M* 2,50.

Garban, L., Les déviations morbides du sentiment religieux à l'origine et au cours de la psychasténie. Thèse, Paris.

Geijer, R., Die Situation auf dem psychologischen Arbeitsfeld. Berlin, Simion Nf.

Gemelli, A., La dottrina somatica delle emozioni. Firenze, Libreria Edit. Fiorentina.

Gemelli, A., L'origine subcosciente dei fatti mistici. 3ª ed. Firenze, Libreria Edit. Fiorentina.

Gesell, A. L. and Beatrice, C., The normal Child and primary Education. New-York, Ginn & Co.

Giachetti, C., La fantasia. Turin, Bocca. 12, 304 p.

Gleichen-Russwurm, A., Freundschaft. Eine psychologische Forschungsreise. Stuttgart, Hoffmann. 8. XI, 488 S. ℳ 8,50.

Gnesotto, A., Il piacere nel fatto della compassione. Padova.

Goldstein, K., Die Halluzination, ihre Entstehung, ihre Ursache und ihre Realität. Wiesbaden, Bergmann.

Hachet-Souplet, P., La genèse des instincts. Étude expérimentale. Paris, Flammarion. 327 p.

Hart, B., The Psychology of Insanity. Cambridge, University Press. 12 156 p. *Sh.* 1.

Heilmann, K., Psychologie und Logik mit Anwendung auf Erziehung und Unterricht. Mit Mitwirkung von Jahn herausgegeben. 14. Aufl. Berlin, Union.

Hennig, R., Die Entwicklung des Naturgefühls. Das Wesen der Inspiration. 17. Heft der Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung. Leipzig, Barth. gr. 8. VII, 160 S. ℳ 5.

Hillgruber, A., Fortlaufende Arbeit und Willensbetätigung. 6. Heft der Untersuchungen für Psychologie und Philosophie. Leipzig, Quelle & Meyer. gr. 8. III, 50 S. ℳ 1,65.

Hirschfeld, M., Naturgesetze der Liebe. Eine gemeinverständliche Untersuchung über den Liebes-Eindruck, Liebes-Drang und Liebes-Ausdruck. Berlin, Pulvermacher. 8 281 S ℳ 4.

Holmes, S. J., The Evolution of Animal Intelligence. London, Bell. 8. *Sh.* 12.

—, Psychology and Crime. London, Dent. 12. 96 p. *Sh.* 1.

Hörter, F. H., Die Methode in Erich Wasmanns Tierpsychologie. 12. Heft der Studien zur Philosophie und Religion. Herausgegeben von R. Stölzle. Paderborn, Schöningh. 8. XII, 104 S. ℳ 2.

Jacoby, G. W., Suggestion and Psychotherapy. London, Unwin. 8. 370 p. *Sh.* 7/6.

Jaël, M., La résonance du toucher. Paris, Alcan. 8. XV, 162 p.

Joly, E., Psicologia de los Santos. Traduc. de la 12ª edic. francesa por el M. H. Villaescusa. Barcelona, J. Gili.

Josefovici, Die psychische Vererbung. Leipzig, Engelmann.

Jung, C. B., Neue Bahnen der Psychologie. Zürich, Rascher. 8. 37 S. ℳ 1,20.

Kauffmann, M., Die Psychologie des Verbrechens. Eine Kritik. Berlin, Springer. gr. 8. VIII, 344 S. ℳ 10.

Keating, T. P., Science of Education. London, Williams & Norgate.

Kern, B, Ueber den Ursprung der geistigen Fähigkeiten des Menschen. Berlin, Reuther & Reichard.

Koffka, R., Zur Analyse der Vorstellungen und ihrer Gesetze. Eine experimentelle Untersuchung. Leipzig, Quelle & Meyer. gr. 8. X, 392 S. ℳ 12,50.

Kretzschmar, Entwicklungspsychologie und Erziehungswissenschaft. Leipzig, Wunderlich

Külpe, O., Psychologie und Medizin. Leipzig, Engelmann. gr. 8. VI, 81 S. ℳ 1,50.

Lagrange, F., La fatigue et le repos. Paris, Alcan. 360 p.

Lancelot, A. E., Faith and Suggestion. Including an Account of the Remarkable Experiences of Dorothy Kerin, the Subject of the „Herme Hill Miracle" Case. London, Herbert & Daniel.

Larguier des Bancels, L., Le goût et l'odorat. Paris, Hermann. 8. X, 94 p.

Larson, C., Business Psychology. Los Angeles.

—, C. D., The Mind Cure. London, Fowler. 12. *Sh.* 2.

Latour, M, Premiers Principes d'une théorie générale des émotions. Paris, Alcan. *M* 12,50.

Le Bon, G., La Révolution française et la psychologie des révolutions. Paris, Flammarion.

—, Psychologie der Massen. Uebersetzt von R. Eisler. 2. verbesserte Auflage. Nr. 2 der Philosophisch-soziologischen Bücherei. Leipzig, Klinkhardt. XV, 157 S. *M* 3.

Lehmann, A., Die körperlichen Aeusserungen psychischer Zustände. Uebersetzt von F. Bendixen. Leipzig, Reisland.

Leuba, J. H., A Psychological Study of Religion. New-York, Macmillan.

*Ley et Menzerath, L'association des idées dans les maladies mentales. Gand. 200 p.

Low, A. M., The American People, a Study in National Psychology. Boston.

Lugan, A., L'égoisme humain. Paris, Tralin.

Mackenna, E J, Ensayos psicolojicos y literarios. Roma, Cuggiani.

Maday, S. de, Psychologie des Pferdes und der Dressur. Berlin, Parey. 349 S. *M* 8.

Mann, G. A., Cosmogony and Thought-Force. London, Fowler. 8. *Sh.* 7/6.

—, The Development of the Will-Power by the Scientific Training of the Mind. London, Fowler. 8. *Sh.* 7. 6.

Maréchal, J., Science empirique et psychologie religieuse. Paris.

Marie, A., Traité international de Psychologie pathologique. T. III. Paris, Alcan. 8. VII, 1086 p.

Martin, L. J., Die Projektionsmethode und die Lokalisation visueller und anderer Vorstellungsbilder. Leipzig, Barth. gr 8. 231 S *M* 6.

*Maxwell, J., Psychologie sociale contemporaine. Paris, Alcan. 8. VIII, 363 p.

Meumann, E., Oekonomie und Technik des Gedächtnisses. Experimentelle Untersuchung über das Merken und Behalten. 3., sehr vermehrte Auflage der Schrift: Ueber Oekonomie und Technik des Lernens. Leipzig, Klinkhardt. gr. 8. 280 S. *M* 4,20.

Miller, H. C., Hypnotism and Disease. A Plea for Rational Psychotherapy. London, Unwin. 8. 252 p. *Sh.* 5.

Mills, A. W., Practical Metaphysics for Healing and Self-Culture. London, Fowler. 8. *Sh.* 3/6.

Moll, A, The Sexual Life of the Child Transl. from the German by Eden Paul. London, Allen.

*Monestier, Des rapports de la mélancolie, de la neurasthénie et de la paralysie générale. Toulouse.

*Montheuis, G., La jalousie. 2e éd. Paris, Gabalda.

Morgan, C. L., Instinct and Experience. London, Methuen. 8. 318 p. *Sh.* 5.

Müller, K. J., Das Traumleben der Seele und die Traumdeutungen. Vortrag. Berlin, Froben. gr. 8. 29 S. ℳ 0,75.

Münsterberg, H., Psychologie und Wirtschaftsleben. Ein Beitrag zur angewandten Experimental-Psychologie. Leipzig, Barth. gr. 8. VIII, 192 S. ℳ 2,80.

Nagy, L., Psychologie des kindlichen Interesses. Uebersetzt von K. G. Szidon. Leipzig, Nemnich.

Neuberg, C., Beziehungen des Lebens zum Licht. Berlin, Allgemeine Medizinische Verlagsanstalt.

Nisbet, J. F., The Insanity of Genius. 6th ed. London, Paul. 8. 384 p. *Sh* 5.

Orelli, K. v., Die philosophischen Auffassungen des Mitleids. Bonn, Marcus & Weber. gr. 8. IV, 219 S. ℳ 6.

Ostermann, W., Das Interesse. Eine psychologische Untersuchung mit pädagogischen Nutzanwendungen. 3. Aufl. Oldenburg, Schulze. 8. VIII, 280 S. ℳ 2,80.

Patrizi, M. L., I componimenti somatici della sensazione e della rappresentazione. Contributo sperimentale. Bologna, Stab. Poligr. Emiliano.

Paulhan, F., L'activité mentale et les éléments de l'esprit. 2e éd. Paris, Alcan.

Perrier, L., Le sentiment religieux a-t-il une origine pathologique? Paris, Fischbacher.

Pfennigsdorf, E., Religionspsychologie und Apologetik. Leipzig, Deichert. gr. 8. IV, 96 S. ℳ 2.

Pohlmann, H., Beitrag zur Psychologie des Schulkindes auf Grund systematisch-empirischer Untersuchungen über die Entwicklung des Wortverständnisses und damit zusammenhängender sprachlicher und psychologischer Probleme bei Kindern im Alter von 5—14 Jahren. Leipzig, Nemnich.

Preyer, W., Zur Psychologie des Schreibens, mit besonderer Rücksicht auf individuelle Verschiedenheiten der Handschriften. 2. unveränderte Auflage. Mit mehr als 200 Schriftproben im Text. (Mit einem Nachtrag von H. Busse „Notizen und Verbesserungen des Autors in seinem Handexemplar). Leipzig, Voss. Lex. 8. VII. 234 S. ℳ 10.

Provenzal, D., Sonno e sogni Note di psicologia introspectiva. Bologna, Stab. Tip. Emiliano.

*Ranschburg, P., Das kranke Gedächtnis. Ergebnisse und Methoden der experimentellen Erforschung der alltäglichen Falschleistungen und der Pathologie des Gedächtnisses. Leipzig, Barth. 8. IX, 138 S. ℳ 4,50.

Reimpell, E., Menschheitsbildung und Menschheitserziehung. Sprachentwicklung und Kindersprache und ihre psychologische Erforschung. Aus Aufzeichnungen. Berlin-Grosslichterfelde, Scheffer. 8. 103 S. ℳ 1,80.

Reinhardt, Ch., Science and the Soul or the Faith that Heals. London, Stead. gr. 8. 288 p. *Sh.* 2.

*Retté, A., Notes sur la psychologie de la conversion. Paris, Gabalda.

Revault d'Allonnes, G., L'affaiblissement intellectuel chez les déments. Paris, Alcan. 288 p. *Fr.* 5.

Rignano, E., De l'attention. II. Vividité et connexion. Extrait de Scientia XI. Bologna, N. Zanichelli.

Robinson, A. R., Memory and the Executive Mind. Chicago.

*Romano, A., Il problema dell'insenescenza del senso e del dinamismo psichico degli stadi mentali involutivi. Napoli.

Rosenthal, M., Die Liebe, ihr Wesen und ihr Wert, mit einem Anhang: Die Liebe in der Philosophie. Breslau, Preuss & Jünger. gr. 8. X, 161 S. ℳ 2,50.

Rouma, G., Le langage graphique de l'enfant. Bruxelles, Misch & Thron. 304 p. *Fr.* 15.

Rusk, R, Introduction to Experimental Education. London, Longmans and Green.

Sadler, W. S., The Physiology of Faith and Fear, or the Mind in Health and Disease. London, Paul. 8. 602 p. *Sh.* 6.

Saint-Paul, G., L'art de parler en public, l'aphasie et le langage mental. Paris, Doin. 432 p. *Fr.* 5.

Santamaria, E., La psycologia del fanciullo normale et anormale con speciale riguardo alla educazione. 2ª ed. Modena, Formiggini.

Sarjant, L. G., Is the Mind a Coherer? London, Allen. 8. 304 p. *Sh.* 6.

Schneider, K. C., Tierpsychologisches Praktikum in Dialogform. Leipzig, Veit & Co.

Schreiner, O., Dreams and Dream Life an Real Life. London, Unwin. 8. 232 p. *Sh.* 2/6.

Seguin, S. E., Die Idiotie. Wien, Gräser. 222 S. *Kr.* 6.

Seidemann, W., Die modernen psychologischen Systeme und ihre Bedeutung für die Pädagogik. Leipzig.

Sighinolfi, M., La psicologia differenziativa nella scuola. Studio teorico pratico di pedagogia. Modena.

*Smith, S. G., Social Pathology. London, Macmillan.

Stewart, H. L., Questions of the day in Philosophy and Psychology. London, Arnold. 8. 296 p. *Sh.* 10.

Taplin, A. B., Hypnotism. London, Simpkin. 12. 144 p. *Sh.* 1/6.

Tardieu, E., L'ennui. Étude psychologique. 2e éd. Paris, Alcan.

Taylor, J. W., Applied Psychology or Faculties of the Mind. Illustr. London, Fowler. 8. 274 p. *Sh.* 5.

Tracy, F. u. Stimpel, J., Psychologie der Kindheit. 4. Aufl. Leipzig, Wunderlich.

Traité international de psychologie pathologique, publié sous la direction de A. Marie. Tome III: Psychopathologie appliquée. Paris, Alcan.

Trömner, E., Das Problem des Schlafes. Biologisch und psychologisch betrachtet. Wiesbaden, Bergmann.

Urban, Die Praxis der Konstanzmethode. Leipzig, Engelmann. gr. 8. 26 S. ℳ 1.

Van Velsen, P., Hypnotisme, suggestion, psychothérapie. Paris.

*Vaschide, M, Le sommeil et les rêves. Paris, Flammarion. 18. 305 p.

Vecchia, P., Il valore del sentimento nella formazione del carattere. Roma.

*Visser, H. L. A., De Psyche der Menigte. Bijdrage tot de studie der collectief-psychologische verschijnselen. Harlem, T. Willinck. 8. XII, 232 p.

Vladoff, D., L'homicide en pathologie mentale. Paris, Maloine.

Vogt, P., Die Gesichtswahrnehmung nach ihren psycho-physischen Bestandteilen. Nr. 2 der Sammlung Natur und Kultur. Neue Auflage. München, Isaria-Verlag. kl. 8. IV, 91 S. ℳ 1.

Vold, J., Ueber den Traum. Experimental-psychologische Untersuchungen. Herausgegeben von O. Klemm. 2. (Schluss-)Band. Leipzig, Barth. gr. 8. VI, 449—879 S. ℳ 11.

Walsh, J. J., Psychotherapy. 8. New-York, Appleton. *Sh.* 25.

Wattson, The Interpretation of Religious Experience. 2 vol. Glasgow, Maclehose. 8. 375 et 372 p.

Wolfram, E., Psychologie in Märchengestalt. Leipzig, Altmann.

Wreschner, A., Die Sprache des Kindes. Zürich, Füssli.

—, Vergleichende Psychologie der Geschlechter. Zürich, Füssli. 8. 40 S. ℳ 0,80.

Wunderle, G., Die Entwicklung des Gefühlslebens mit besonderer Betonung der religiösen Gefühle. Kempten, Kösel. 8. 37 S. ℳ 0,30.

Ziegler, Th., Das Gefühl. Eine psychologische Untersuchung. 5., neu durchgesehene Auflage. Berlin, Göschen. 8. VIII, 402 S. ℳ 4,20.

Ziehen, Th., Ueber die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben. 3., umgearbeitete Auflage. Leipzig, Barth. ℳ 2,20.

Zingaropoli, F., Telepatia e sogno. Napoli, Soc. Ed. Partenopea.

C. Beiträge zur rationellen Psychologie.

Barbens, F. de, El cerebro, los nervios y el alma en sus mutuas relaciones. Barcelona, Gili. 16. 448 p.

Benezech, A., Les phénomènes psychiques et la question de l'au delà. Paris, Fischbacher.

Charles, R. H., Immortality. London, Frowde. 8. *Sh.* 1.

Cohen, Ch., Determinism or Free-Will? London, W. Scott. 8. 110 p. *Sh.* 1.

Dearmer, P., Body and Soul. London, Pitman. gr. 8. 416 p. *Sh.* 2/6.

Frazer, J. G., The Belief in Immortality. London, Macmillan.

Horne, H. H., Freewill and Human Responsibility. A. Philosophical Argument. London, Macmillan. 8. *Sh.* 6 6.

König, R., Leben nach dem Tode. Beweise für die Fortexistenz der Menschenseele über das Grab hinaus. 2., neu durchgesehene und erweiterte Auflage. Bremen, Verlag des Traktathauses. 8. 95 S. ℳ 1.

Lipps, G. F., Das Problem der Willensfreiheit. Nr. 383 der Sammlung Aus Natur und Geisteswelt. Leipzig, Teubner. ℳ 1,20.

Lodge, O., La survivance humaine. Études des facultés non encore reconnues. Traduit par H. de Bourbon. Paris, Alcan. V, 267 p.

Lutoslawski, W., Volonté et liberté. Paris, Alcan.

*Mac Dougall, W., Body and Mind. New-York, Macmillan.

Méric, E., L'autre vie. 2 vol. 13e éd. Paris, Téqui.

Pascal, Le credenze d'oltretomba. Cattania, Battiato.

Robertson, W. P., Immortality and Life Eternal. A Study in the Christian Contribution to a Universal Hope. London, Skeffington. 8. 232 p. *Sh.* 3/6.

Schneider, Mgr. W., Preuves de l'immortalité de l'âme. Adapté de l'allemand par G. Gazagnol. Paris, Bloud.

Schrimpf, M., „Eppur si muove". Eine Sammlung neuester authentischer Beweise des Weiterlebens nach dem Tode. Leipzig, Mutze. 8. IV, 122 S. ℳ 3.

Schultze, E., Tod und Leben. Untersuchungen über das Fortleben nach dem Tode. Basel, Reinhardt. 8. 199 S. ℳ 2,40.

Shaw, F. G., Our Future Existence, or the Death-Surviving Consciousness of Man. London, Paul. 8. XVIII, 457 p. *Sh.* 10 6.

Stuba, B., Tod und Unsterblichkeit. Was Denker und Dichter darüber sagen. Gütersloh, Bertelsmann. 8. 160 S. ℳ 2.

Sulzer, G., Die Willensfreiheit oder der ichbewusste menschliche Wille und seine Entwicklung. Leipzig, Mutze. gr. 8. IV, 139 S. ℳ 2,50.

Taylor, D., The Composition of Matter and the Evolution of Mind: Immortality a Scientific Certainty. London, Scott. 8. 176 p. *Sh.* 3/6.

Wachtelborn, K, Hat der Mensch eine Seele? Leipzig, Theosoph. Verlagshaus. 8. VII, 105 S. ℳ 1.

IV. Naturphilosophie und Anthropologie.

Arrhenius, S., Conférences sur quelques thèmes choisis de la chimie physique pure et appliquée, faites à l'Université de Paris du 6 au 13 mars 1911 Paris, Hermann.

Aszlanyi, D., Welterotik. Naturphilosophie. Leipzig, Xenien-Verlag.

Avebury, The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man. 7th ed. London, Longmans. 8. 482 p. *Sh.* 7/6.

Baratsch, W., Kosmologische Gedanken. Leipzig, Wigand. 8. II, 63 S. ℳ 1,75.

—, Kosmologische Gedanken. 2. (Titel-)Auflage. Leipzig, Fischer. 8. 55 u. 63 S. ℳ 1,50.

Bardonnet, L, L'univers-organisme. 2. vol. Paris, Ficker. 380 et 510 p.

*Bastian, H., The Origin of Life. Being an Account of Experiments with Superheated Saline Solutions in Hermetically Sealed Vessels. New-York.

Bergson, H, Schöpferische Entwicklung. 1.—3. Tausend. Uebersetzt von G. Kantorowicz. Jena, Diederichs. gr. 8. 373 S. ℳ 6.

*Boas, F., The Mind of Primitive Man. New-York, Macmillan.

Capesius, J., Die naturwissenschaftlichen Grundlagen und der philosophische Ausbau des Monismus. Ein Vortrag. Hermannstadt, Michaelis. 8. 32 S. ℳ 0,50.

Cassuto, L., Lo stato colloidale della materia. Pisa.

*Castagna, G., L'enimma dell'universo Origine della materia. Foligno.

Curchward, A., The Origin and Evolution of Primitive Man. With Plates. London, Allen. 8. 83 p. *Sh.* 5.

Colman, S., Nature's Harmonic Unity. Edited by A. Coan. London, Putnam. 4. *Sh.* 12/6.

Conn, H. W., The Story of Life's Mechanism. Now-York, Hodder.

Davenport, Ch. B., Heredity in Relation to Eugenics. London, Williams & Norgate.

Dendy, A., Outlines of Evolutionary Biology. London, Constable. 8. 468 p. *Sh.* 12/6.

Driesch, H., Il vitalismo. Palermo.

Duckworth, W. L. H., Prehistoric Man. Cambridge, University Press. 12. 164 p. *Sh.* 1.

Dutilh, C., Nouveau système du monde en opposition au système du monde de Laplace. Toulouse.

Elrington, G. A., Le leggi dell'eredita. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina. 49 p. *Fr.* 0,75.

Faust, J., Die beseelte Natur als Weltanschauung. Schlachtensee, Volkserzieher-Verlag. kl. 8. 64 S. ℳ 1.

Finot, I., Das hohe Lied der Frau. Eine Lebensharmonie der beiden Geschlechter. Deutsch von E. und H. Warlich. Stuttgart, Hoffmann. 8. XII, 306 S. ℳ 16.

—, Préjugé et problème des sexes. Entre l'homme et la femme. L'évolution des sexes. La femme devant la science. La naissance de la femme nouvelle. La philosophie du mouvement féministe. Paris, Alcan.

Frank, K., The Theory of Evolution in the Light of Facts. London, K. Paul. 8. *Sh.* 5.

French, J. F. M., Prehistoric Faith and Worship. Glimpses of Ancient Irish Life. London, Nutt. 8. 224 p. *Sh.* 3/6.

Freund, E., Die Zukunft des Menschengeschlechts im Lichte der Wissenschaft. Naturwissenschaftlich-philosophische Studie. Den Wissenden und Hoffenden gewidmet. Wien, Verlagsanstalt Pallas. gr. 8. 94 S. ℳ 2,50.

Gemelli, A., L'enigma della vita. Introduzione alle scienze 2ª edizione. Firenze, Libreria Edit Fiorentina.

—, Recenti scoperte e recenti teorie nello studio dell'origine dell'uomo Ebenda. 8. 109 p. *Fr.* 0,75.

Gilbert, L., Neue Energetik. Fundamente des exakten Wissens. Bd. I. Dresden, Reissner.

Grasset, Idées paramédicales et médico-sociales. Paris, Plon. 16. 370 p.

Hartmann, N., Philosophische Grundfragen der Biologie. Nr. 6 der Wege zur Philosophie. Schriften zur Einführung in das philosophische Denken. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 8. III, 172 S. ℳ 2,40.

Herter, C. A., Biological Aspects of Human Problems. London, Macmillan. gr. 8. *Sh.* 6/6.

Hoernes, M., Kultur der Urzeit. I. Steinzeit. Nr. 564 der Sammlung Göschen. Berlin, Göschen. gr. 8. 147 S. ℳ 0,80.

Holbrook, F., Cave Mound and Lake Dwellers and other Primitive People. London. Heath. 8. 138 p. *Sh.* 1/6.

Houghton, C. A., Problems of Life. New-York.

James, W., Essays on the Philosophie of Life. London, Macmillan.

Johnston, H., Views and Reviews from the Outlock of an Anthropologist. London, Williams.

Joussain, A., Esquisse d'une philosophie de la nature. Paris, Alcan. 16 200 p.

*Karl, E. F., Die Welt als Harmonie und Logik. Charlottenburg, Brückner. Lex. 8 174 S ℳ 3,60.

Keller, A., Das Wesen des Seins und Nichtseins. Eine naturwissenschaftliche Studie für jeden Gebildeten. Gross-Lichterfelde, Unververdorben. 8. 32 S. ℳ 1.

*Kelly, E., Gouvernment or Human Evolution. 2 vol. London, Longmans & Green.

Kleinsorgen, F., Zum Denkproblem der Tiere nebst Anhang. Aphorismen und Gedanken über Denken und Verwandtes. Elberfeld, Erd-Verlag. 8. 24 S. ℳ 0,80.

Knipe, H. R., Evolution in the Past. Illustr. London, Herbert. 4. 258 p. *Sh.* 12/6.

Koch, E., Was ist die Ursache der Bewegung, der Kraft, des Lebens? Eine neue Weltanschauung. Freystadt, Selbstverlag. 8. 104 S. *M.* 2.

—, Woraus besteht die Welt? Naturphilosophische Betrachtung. Freystadt, Koch. 8. 21 S. *M.* 0,40.

Krall, K., Denkende Tiere. Beiträge zur Tierseelenkunde auf Grund eigener Versuche. Der kluge Hans und meine Pferde Muhamed und Zarif. Leipzig, Engelmann. gr. 8. VI, 532 S. *M.* 9.

*Kuckuck, M., L'univers, être vivant. La solution des problèmes de la matière et de la vie à l'aide de la biologie universelle. Paris.

Kurella, H., Anthropologie und Strafrecht. 2 Vorträge. Würzburg, Kabitzsch. 8. VII, 91 S. *M.* 2.

*Lanske, E., Die Polarisation der Gesellschaft. Ein kulturpolitisches System. Leipzig-Kohlis, Raschwitz, Volger. 8. 111 S. *M.* 2.

Leclerc du Sarlon, Les incertitudes de la biologie. Paris, Flammarion.

Lodge, Sir O., Man and the Universe. Pop. ed. London, Methuen.

Loeb, J., The Mechanistic Conception of Life. Chicago, University Press.

Lottini, J., S. u. I, A.

Maas, O., et Renner, O., Einführung in die Biologie. München, Oldenburg.

Mac Cabe, J., The Story of Evolution. Hutchinson.

Macfie, R. C., Heredity, Evolution and Vitalism. London, Simpkin. 8. 310 p. *Sh.* 6.

Mackenzie, W., Alle fonti della vita. Prolegomena di scienza e d'arte per una filosofia della natura. Genova, Formiggini. 8. 387 p.

Marett, R. R., Anthropology. London, Williams & Norgate. 12. 256 p. *Sh.* 1.

Martello, T., L'economia politica e la odierna crisi del darwinismo Bari, Laterza.

Meyer, E., Histoire de l'antiquité. Tom. I. Introduction à l'étude des sociétés anciennes. Évolution des groupements humains. Trad. par. M. David Paris Geuthner. 8. VII, 281 p.

Morgan, L., Instinct and Experience. London, Methuen. 299 p. *Sh.* 5.

Müller, P. J., Die Welträtsel im Lichte der neueren physikalisch-chemischen und astronomischen Forschung. Betrachtungen eines modernen Naturforschers. Teschen, Prochaska. 8. 291 S. *M.* 3.

Nayrac, J. P, La médecine française et la théorie physiologique des émotions. Lyon. 8. 31 p.

Olivier, J. v., Die urwirkenden Kräfte. Die Unrichtigkeit der Gesetze der Bewegung von Newton. Menschliches Erkennen. Menschliche Ziele. München, Reinhardt. gr. 8. V, 89 p. *M.* 2.

Ostwald, W., Die Energie. 2. Auflage. Leipzig, Barth.

Piciocchi, A., Pensieri, centri psichici e uomo primitivo. Verona.

*Pouchet, F. A., The Universe or the infinitely Great and the infinitely Little. A Sketch of Contrasts in Creation and Marvels Revealed and Explained by Natural Science. Boston.

*Quénot, L., La genèse des espèces animales. Paris, Alcan. 8. III, 496 p.

Quiggin, A. K., Primeval Man. The Stone Age in Western Europe. London, Macdonald. 8. 140 p. *Sh.* 1/6.

*Randall, J., A New Philosophy of Life. New-York.

Ranke, J., Der Mensch. 2 Bde. 3. Aufl. Leipzig u. Wien, Bibliographisches Institut.

Rawitz, B., Der Mensch. Eine fundamental-philosophische Untersuchung. Berlin, Simion Mf. 8. 98 S. *M.* 2,50.

*Richard, P., L'éther vivant et le réalisme supranerveux. Paris, Biblioth. de Synthèse Philos.

Rivage, P., Les psychismes inférieur et supérieur et le polygone de Grasset. Rouen.

Roberty, E. de, Les concepts de la raison et les lois de l'univers. Paris, Alcan.

Roland de Brun, Du progrès final de l'homme par la sélection physique. Paris.

Rudolph, H, Die Stellung der Physik und Naturphilosophie zur Weltätherfrage. Berlin, Allgem. Medizinische Verlagsanstalt.

Schlegel, E., Das Heilproblem. Einführung der Homaeopathie. 2. Heft der Annalen der Naturphilosophie. Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft. gr. 8. III, 52 S. *M.* 2,50.

Seher, C., Degeneration und Vererbung und der Kampf ums Dasein. Chemnitz, Koezle. 8. 29 S. *M.* 0,50.

*Sermyn, W. de, Contribution à l'étude de quelques facultés cérébrales méconnues. Paris, Alcan. 8. 612 p.

Smith, Vibration and Life. Boston.

Smurthwaite, T. E., Practical Anthropology. London, Watts. 8. *Sh.* 3 6.

Soddy, F., Matter and Energy (Home University Library of modern Knowledge). London, Williams and Norgate.

Solvay, E., La gravito-matérialistique. Bruxelles, Bothy.

*Steinmann, G., Die Abstammungslehre. Was sie bieten kann und was sie bietet. Vortrag. Leipzig, Engelmann. gr. 8. 17 S. *M.* 0,60.

Stern, B., Werden und Wesen der Persönlichkeit. Biologische und historische Untersuchungen über menschliche Individualität. Wien, Hartleben. kl. 8. V, 215 S. *M.* 3.

Trenar, R. E., Die Einheit der Natur. Umrisse eines Weltbildes. Strassburg, Singer. 8. 257 S. *M.* 3.

Tschulok, S., Entwicklungstheorie (Darwins Lehre). Gemeinverständlich dargestellt. Stuttgart, Dietz. 8. VII, 312 S. *M.* 2,50.

Ude, G., Il darvinismo e la vita intellettuale. Roma.

Vaissière, J. de la, Cursus philosophiae naturalis. De inorganicis, de vita vegetativa, de vita sensitiva, de vita intellectuali, de composito humano, de mundo universo. 2 Vol. Paris, G. Beauchesne. 16. 343 et 399 p.

Vogt, J. G., Der absolute Monismus. Eine mechanistische Weltanschauung auf Grund des pyknotischen Substanzbegriffes. Mit erläuternden Illustrationen. Hildburghausen, Thüringische Verlagsanstalt. Lex. 8. XIII, 613 S. *M.* 6.

Wallace, A. R., Man's Place in the Universe. London, Chapman & Hall. 12. 292 p. *Sh.* 1.

Wasmann, E., The Berlin Discussion of the Problems of Evolution. London, Paul. 8. 282 p. *Sh.* 6.

Weininger, O., Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung. 13., unveränderte Auflage. Wien, Braumüller. gr. 8. XXII, 608 S. *M.* 5.

—, Sesso e caractere. Traduzione del G. Feneglio. Torino, Bocca.

Weir, J., The Energy, System of Matter: a Deduction from Terrestrial Energy Phenomena. London, Longmans & Green.

Werner, O., Kraft und Stoff, Bewusstsein und Leben. 3 Aufsätze, gestützt auf fremde und eigene Experimente. 2. Aufl. Gotha, Perthes. 8. 131 S. *M.* 2,50.

Whetham, W. C. D., Heredity and Society. London, Longmans & Green.

Wittmann, F., Das Problem der Weltentwicklung. Die Entwicklung der Welt als Folgeerscheinung der Gesetze von der Trägheit der Gleichgewichts-Systeme und der Stellung des Menschen im Aufbau der Welt. Marburg, Elwerts Verlag. 8. 98 S. *M.* 1,50.

Worms, R., La sexualité et la naissance féminine. Paris, Giard.

Ziese, E., Wachstum und Entwicklung. Elbing, Ackt.

Zimmermann, R., Seelenkunde. Ein Versuch, eine begriffliche Darstellung vom Wesen des Menschen zu geben nach Geist, Seele und Leib. Leipzig, Wallmann. 8. 64 S. *M.* 0,50.

V. Theodicee.

Abelson, J., The Immanence of God in Rabbinical Literature. London, Macmillan. 8. 402 p. *Sh.* 10.

Bach, H., Zwei philosophische Beweise für das Dasein eines über- und ausserweltlichen Gottes. Ein neuer, zeitgemässer, vorwiegend geisteswissenschaftlicher Versuch. Strassburg, Singer. 8. 82 S. *M.* 1,50.

Ballard, Fr., Why does not God Intervene? and other Questions. London, Hodder. 8. 360 p. *Sh.* 5.

Fidler, F., Vom Zuge der Menschheit. 1. Teil: Die logische Konstruktion des Hauptproblems der Metaphysik. Hamburg, Behrens. gr. 8. 298 S. *M.* 3.

Gott-Finder, Der, Die Lehre von Gott. Das neueste Testament. Die Philosophie der Erlösung. Religionsphilosophische Betrachtungen von N. N. Schmiedeberg, Baumann. 8. 103 S. *M.* 1.

Hill, L., The two Great Questions: the Existence of God and the Immortality of the Soul. London, Laurie. 8. 322 p. *Sh.* 7/6.

Hocking, W. E., The Meaning of God in Human Experience. London, Frowde. 8. 620 p. *Sh.* 16/6.

Hugon, H., Ya-t-il un Dieu? Ya-t-il survie de l'âme après la mort? Paris, Téqui. 16. 207 p. *Fr.* 2.

Lehmen, A., S. u. I, A.

Lhotzky, H., Der Weg zum Vater. Ein Buch vom Gott-Erleben. 7. Aufl. 8. IV, 347 S. *M.* 4,50.

Lottini, J., S. u. I, A.

Michelet, G., Dieu et l'agnosticisme contemporain. 3e édition. Paris, Gabalda.

Murat, L. et P., L'idée de Dieu dans les Sciences contemporaines. Les merveilles du corps humain. Paris, P. Téqui. 8. CXXXVIII, 752 p.

Reinhold, G., Die Welt als Führerin zur Gottheit. Kurze Darstellung der von der neueren Apologetik vorgelegten Gottesbeweise. 2. Aufl. Mergentheim, Oblinger. 8. VI, 222 S. *M.* 2.

Ritter, A., Der wahre Gott und seine Tafeln. Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung.

Römer, A., Der Gottesbegriff Franks. Eine Studie über Gottes Absolutheit und Persönlichkeit. Halle, Niemeyer. gr. 8. VIII, 78 S. *M.* 2.

Tunzelmann, G. W., God and the Universe. A Physical Basis for Religion and Ethics. London, S. P. C. K. 8. 256 p. *Sh.* 4.

Wais, K., Dbrona Religii katolickiej. Tom. II. Czy i jaki Jest Bóg? (Utrum et qualis Deus sit?) Przemysl, A. Juszinskiego.

Zimmermann, O., Ohne Grenzen und Enden. Gedanken über den unendlichen Gott. Den Gebildeten dargelegt. 2. und 3. Auflage. Freiburg, Herder. 8. VII, 208 S. ℳ 2.

VI. Allgemeine Metaphysik und Ontologie.

Apelt, E. F. Metaphysik. Neuherausgegeben von R. Otto. Halle a. S., Hendel. kl. 8. 770 p. ℳ 3,45.

Atkinson, W. W., Thoughts are Things. London, Fowler. 16. 100 p. *Sh.* 1.

Aveling, Fr.. On the Consciousness of the Universal and the Individual. A Contribution to the Phenomenology of the Thought Processes. London, Macmillan. 8. 266 p. *Sh.* 5.

Badulescu-Mortu, Elemente de metaphizica. Bucarest.

Bergson, H., An Introduction to Metaphysics. Transl. by T. E. Hulme. London, Stephen Swift.

—, Einführung in die Metaphysik. 2. und 3. Tausend. Jena, Diederichs. gr. 8. 58 S. ℳ 1,50.

Deussen, P., Gli elementi della metafisica. Versione italiana di L. Sauli. Pavia.

Eucken, R., Naturalism or Idealism? The Nobel Lecture delivered at Stockholm 1909. Translated by A. G. Widgery. Cambridge, Heffer. 8. XIII, 30 o. *Sh.* 1.

Gredt, J., S. u. I, A.

Le Dantec, F., Contre la Métaphysique. Paris, Alcan. 8. 256 p.

Lucas, E., The Essence of the Universe. London, Author. 10. 339 p. *Sh.* 5.

Marvin, W, T., A First Book in Metaphysics. London, Macmillan. 8. *Sh.* 6/6

Meyerson, E., Identité et réalité. 2e édition revue et augm. Paris, Alcan. 8. XIV, 542 p.

Mirabaud, R., L'un-multiple. Esquisse d'une métaphysique. Paris, Alcan. 16. 102 p.

Petronievics, B., Prinzipien der Metaphysik. 1. Band. Die realen Kategorien und die letzten Prinzipien. Heidelberg, Winter. Lex.-8. XXXVIII, 572 S. ℳ 16.

Redgrove, H. St., A Mathematical Theory of Spirit. Being an Attempt to employ certain Mathematical Principles in the Elucidation of some Metaphysical Problems. With Diagrams. London, Rider. 8. 125 p. *Sh.* 2/6.

Stöckl, A., S. u. I, A.

VII. Ethik, Natur- und Völkerrecht, Sozial- und Rechtsphilosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Ackenheil, F., Sollen, Werten und Wollen. Untersuchungen zur Kritik der praktischen Vernunft. Berlin. Mayer & Müller.

Ambika Charan Mitra, The Elements of Morals. Calcutta. S. K. Lahiri.

Barillari, M., Diritto e filosofia. II. Criteri gnoscologici. Napoli, Pierro.

Cosentini, Fr., Sociologia. Genesi ed evoluzione dei fenomeni sociali. Torino, Unione Tip.-Editr.

Dupréel, Le rapport social. Essai sur l'objet et la méthode de la sociologie. Paris, Alcan. 8. IV. 304 p. *Fr.* 5.

Eisler, J., Lehrbuch der allgemeinen Ethik. 2. Aufl. Wien, Eisenstein. gr. 8. VI, X, 74 S. ℳ 1,50.

Essai d'une philosophie de la solidarité. Conférences faites à l'École des Hautes Études Sociales et discussions, présidées par L. Bourgeois et A. Croiset. 2e édition. Paris, Alcan.

Eucken, R., Erkennen und Leben. Leipzig, Quelle & Meyer. 8. V, 165 S. ℳ 3.

— Le sens et la valeur de la vie. Trad. de l'allemand sur le 3e éd. par M. A. Hulles et A. Leicht. Paris, Alcan. 16. 202 p.

—, Lifes Basis and Lifes Ideal. The Foundamentals of a new Philosophy of Life. London, Black.

—, Der Sinn und Wert des Lebens. 3., umgearbeitete und erweiterte Auflage. Leipzig, Quelle & Meyer. gr. 8. V, 184 S. ℳ 3,60.

—, The Problem of Human Life. Transl. by Williston S. Hough and W. R. Boyce Gibson. New-York, Charles Scribners Sons.

Foerster, Fr. W., Lebensführung. Neue Ausgabe. Berlin, Reimer. 8. VIII. 385 S. ℳ 6.

Gerkrath, E., Grundlinien der Ethik. Charlottenburg, Glaue-Verlag. 8. III, 139 S. ℳ 2.

Gredt, J., S. u. I, A.

Guibert, J., Cours de morale théorique et pratique, rédigé conformément aux plus récents programmes. Paris, de Gigord.

Hensel, P., Hauptprobleme der Ethik. 9 Vorträge. 2. Auflage. Leipzig, Teubner. 8. VII, 128 S. ℳ 1,80.

Kleinsorgen, W., Cellular-Ethik als moderne Nachfolge Christi. Grundlinien eines neuen Lebensinhaltes. Leipzig, Kröner. gr. 8. VII, 200 S. ℳ 3.

Koppelmann, W., Kritik des sittlichen Bewusstseins vom philosophischen und historischen Standpunkt. Berlin, Reuther & Reichard.

Legrand, G., Précis d'économie sociale. Louvain, Uystpruyst. 8. 360 p. *Fr.* 4.

Lipps, Th., Die ethischen Grundfragen. 10 Vorträge. 3. Aufl. Leipzig, Voss. gr. 8. IV, 327 S. ℳ 6.

Lottini, J., S. u. I, A.

Maupas, L., Caracteres y Critica de la Sociologia. Paris, Ollendorff.

Moore, G. E., Ethics. London, Williams & Norgate. 12. 256 p. *Sh.* 1.

Pelletier, M., Philosophie sociale. Paris, Giard & Brière.

Rappoport, Ch. et Compère-Morel, Origines, doctrines et méthodes socialistes. Paris, Quillet. 8. 524 p.

Richard, C., La sociologie générale et les lois sociologiques. Paris, Doin. 18. 396 p.

Schwalm, R. P., Leçons de philosophie sociale. T. II. Paris, Bloud. 16. 530 p.

Steffen, G., Die Grundlage der Sociologie. Ein Programm zu der Methode der Gesellschaftswissenschaft und Naturforschung. Jena, Diederichs.

Stern, V., Einführung in die Probleme und die Geschichte der Ethik. Leipzig, Heller. 8. 89 S. ℳ 3.

Steudel, Fr., Alte und neue Tafeln. Kritik des mosaischen Dekalogs und Grundlegung einer neuen Ethik. Berlin, Frowein. 8. VII, 191 S. *M.* 3.

Sturm, A., Das Recht auf Frieden. Eine völkerrechtliche Reformschrift mit Wertung der Idee Andrew Carnegies und der Abschluss einer allgemeinen Rechtslehre. 9. Heft des Archivs für aktuelle Reformbewegung auf jeglichem Gebiete des praktischen Lebens. Leipzig, Demme. gr. 8. 40 S. *M.* 1,50.

Tönnies, F., Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. 2., erheblich veränderte und vermehrte Auflage. Berlin, Curtius. gr. 8. XIV, 312 S. *M.* 7,50.

Ude, J., Ethik, Leitfaden der natürlich-vernünftigen Sittenlehre. Freiburg, Herder. gr. 8. XIX, 164 S. *M.* 2,40.

Vauthier, M., Essais de philosophie sociale. Paris, Alcan. 8. 413 p.

Witherspoon, J., Lectures on moral Philosophy. Princeton, University Press. 13. XXIX, 144 p.

Wundt, W., Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. 4., umgearbeitete Auflage. 3. (Schluss-) Band. Die Prinzipien der Sittlichkeit und die sittlichen Lebensgebiete. Stuttgart, Enke. Lex.-8. IV, 360 p. *M.* 13,60.

B. Beiträge zur Ethik.

Airaudi, J., Comment vivre? Préface par A. D. Sertillanges. Paris, de Gigord. 16. XIV, 264 p.

D'Arcy, Ch. F., A Short Study of Ethics. London, Macmillan. 8. *Sh.* 5.

—, Christian Ethics and Modern Thought. London, Longmans. 8. 128 p. *Sh.* 1.

*Baldwin, J. M., Le Darwinisme dans les sciences morales. Trad. de la 2e édition anglaise par G. L. Duprat. Paris, Alcan. 12. VII, 163 p.

Barucci-Pezza, A., L'educazione del carattere. Citta di Castello, Soc. Tip. Leonardo da Vinci.

Bauer, A., La conscience collective et la morale. Paris, Alcan. 16. 160 p. *Fr.* 2.

Bax, E. B., Problem of Men, Mind and Morals. London, Grant Richards.

Bayet, A., Le mirage de la vertu. Paris, Colin.

Berolzheimer, F., The World's Legal Philosophies. Modern Legal Philosophy, vol. II. Transl. by S. Jastrow. Boston, The Boston Book.

Cabot, E., Alltagsethik. Aus dem Englischen von H. Scheu-Riesz. Stuttgart, Engelhorns Nachf. 8. VIII, 245 S. *M.* 4.

—, Character Training. A Suggestive Series of Lessons in Ethics. London, Harrap. 8. 384 p. *Sh.* 3/6.

Clouston, Th., Morals and Brain. Cassell.

Croce, B., Philosophie de la pratique. Économie et éthique. Trad. par H. Buriol et Jankelevitch. Paris, Alcan. 8. 371 p.

—, Economic and Ethic. Translated from Italian by Douglas Ainslie. London, Macmillan.

Dios Trias y Giro, J. de, Los progressos internacionales y la etica cristiana. Discurso. Barcelona, Tip. »La Academia« de Serra Hermanos y Rusell.

Duprat, La Morale: théorie psycho-sociologique. Paris, Doin.

Eberle, F. Z., Arbeitsmotive im Lichte der christlichen Ethik. München, Lentner. gr. 8. 112 S. *M.* 2.

Education morale. Mémoires présentés au Congrès international de La Haye (août 1912), publiés par les soins de Mlle Dyserinck. Paris, Alcan.

Elkanah ben A., Die moralische Weltordnung und das Gesetz der Menschengeschicke. Leipzig, Wigand. 8. 153 u. 144 S. *M.* 2.

Flügel, O., Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker. 5. Auflage. Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8. VIII, 285 S. *M.* 4,50.

Foerster, F. W., Pour former le caractère. Traduit par C. Thirion et M. Paris. 2e éd. Paris, Fischbacher. 483 p.

—, Schuld und Sühne. Einige psychologische und pädagogische Grundfragen des Verbrecherproblems und der Jugendfürsorge. München, Beck.

Forsyth, P. T., Marriage, its Ethic and Religion. London, Hodder. 8. 160 p. *Sh.* 2/6.

Fraedrich, G., Ueber monistische Ethik. Eine Abwehr. Vortrag. Marburg, Verlag der christlichen Welt. 8. IV, 55 S. *M.* 0,80.

Franze, P. C., Das höchste Gut. Führer auf den Pfaden der Vollendung. Berlin, Simion. gr. 8. 195 S. *M.* 4.

Furtmüller, R., Psychoanalyse und Ethik. Eine vorläufige Untersuchung. Nr. 1 der Schriften des Monistenbundes in Oesterreich. Wien, Brüder Suschitzky. 8. VII, 34 S. *M.* 1.

Gennari, C., Questions de morale, de droit canonique et de liturgie. 6 vol. 1re Partie: Morale. Traduit de l'italien par l'abbé A. Boudinhon. Paris, Lethielleux.

Gillet, M. S., La valeur éducative de la morale catholique. 2e édition. Paris, Gabalda.

Gnesotto, A., Sul fine-motivo dell'atto morale. Firenze.

Gommer, A. de, L'obligation morale raisonnée. Ses conditions. Paris, Alcan.

Haake, A., Die Freundschaft als sittliches Problem. Eine Sammlung von Maximen. Leipzig, Eckardt. 8. 183 S. *M.* 2,50.

Harper, J. W, Christian Ethics and social Progress. London, Nisbet.

Höffding, H., Personlighetsprincipen i Filosofin (Le principe de la personnalité en philosophie). Helsingfors, Söderström.

Hoïnka, G., Versuch zu einer psychologischen Grundlegung der Moraltheologie. I. Teil. Paderborn, Schöningh.

Horne, H. H., Free Will and Human Responsibility. New-York, Macmillan.

Jeffs, H., Concerning Conscience Studies in Practical Ethics. London, Clarke.

Jones, W. T., An Interpretation of Professor Euckens Philosophy. London, Williams & Norgarte. 8. 250 p. *Sh.* 5.

Key, E, Love and Ethics. London, Putnam. 8. 62 p. *Sh.* 1.

King, H. Ch., Rational living: Some Practical References from Modern Psychology. New-York.

*Lagresille, H., Le monde morale. L'ordre des fins et des progrès. Paris, Fischbacher.

*Langouët, P., De l'élévation du peuple par le sentiment de dignité morale. Rennes.

Limentani, L., I presupposti formali della indagine etico. Genova, Formiggini. *L.* 7,50.

Lofthouse, W. F., Ethics and the Family. London, Hodder. 8. 420 p. *Sh.* 10 6.

Marceron, A., La morale par l'Etat. Paris, Alcan. 8. 304 p.

Maret, H, La nature humaine et ses hautes destinées. Paris, Beauchesne.

Martin, F., La morale républicaine. Paris, Alcan. 8. 282 p.

Merlini, L., Al di là dell'egoismo e dell'altruismo, Roma, Voghera.

Moore, J. H., Ethics and Education. London, Bell. 8. 196 p. *Sh.* 3.

Mootz, H., Die chinesische Weltanschauung. Dargestellt auf Grund der ethischen Staatslehre des Philosophen Mong dse. Strassburg, Trübner. 8. X, 206 S. *M.* 4.

Novicow, J., La morale et l'intérêt dans les rapports individuels et internationaux Paris, Alcan. 8. 243 p.

Pagano, A., L'individuo nell'etica e nel diritto. Vol. I. Esame critico del concetto di individuo. L'individuo nell'etica. Roma.

Parker, P. L., Character and Life. A Symposium. London, Williams & Norgate.

Pychlau, E., Das monistische Prinzip in der Ethik. Petersburg, Hoenninger. 8. 23 S. *M.* 0,60.

Randall, J. H., A New Philosophy of Life. London, Fowler. 8. *Sh.* 6.

Rensi, G., Il genio etico e altri saggi. Bari Laterza. 8. 385 p.

Rolleston, T. W., Parallel paths: a Study in Biology, Ethics and Art. London, Duckworth.

Scheler, M., Ueber Ressentiment und moralisches Werturteil. Leipzig, Engelmann. gr. 8. 103 S. *M.* 1,80.

Schildecker, A., Deutsche Moral. 101. Heft der Volksschriften zur Umwälzung der Geister. Bamberg, Handelsdruckerei. 16. 61 S. *M.* 0,20.

—, Realwissenschaftliche Begründung von Moral und Religion. 99. Heft der Volksschriften zur Umwälzung der Geister. Bamberg, Handelsdruckerei. 16. 62 S. *M.* 0,20.

Scinto Salvo, E., L'ordine universale o filosofia teoretico-practica. Catania.

Sollier, P., Morale et moralité. Essai sur l'intuition morale. Leçons faites à l'Université nouvelle de Bruxelles. Paris, Alcan.

*Sorley, W. R., The Moral Life and Moral Worth. Cambridge, University Press. 147 p.

Starcke, C. W., Personlighedens Moral og de moralske problemes i nutiden. Kopenhagen, Gyldendal. 8. 244 p. *Kr.* 4,50.

Strehler, B., Das Ideal der katholischen Sittlichkeit. Eine apologetische Moral-Studie. 2., verbesserte Auflage. Breslau, Aderholz. gr. 8. 83 S. *M.* 1,50.

Sturm, Br., Gegen Weininger. Ein Versuch zur Lösung des Moralproblems. Wien, Braumüller. 8. 78 S. *M.* 1,70.

Sutherland, A., The Origin anth Growth of the Moral Instinct. London, Longmans & Green.

Terraillon, E., L'honneur. Sentiment et principe moral. Paris, Alcan. 8. 293 p.

Terrestis, Vom Berge Sinai. Eine neue Gesetzestafel. Elberfeld, Erd-Verlag 8. 48 S. *M.* 1.

*Thouverez, E., Éléments de morale théorique et pratique appliquée à la pédagogie avec introduction historique. 2e éd. Paris.

*Urtin, H., Le fondement de la responsabilité pénale. Paris, Alcan. 8. 105 p.

Urtin, H., L'action criminelle. Paris, Alcan. 8. 268 p.
Varisco, B., Conosci te stesso. Milano, Libreria Editrice Milanese. 8. 353 p. *Fr.* 5.
Waylen, H., Mountain Pathways, a Study in the Ethics of the Sermon on the Mount, with a new Translation and Critical Notes, Introductory Letter by F. C. Burkitt. 2d edit. London, Kegan Paul.
Werner, Ch., Morale et religion. Saint-Blaise, Foyer solidariste.
Wilbois, J., Devoir et durée. Essai de morale sociale. Paris, Alcan.
Witte, R., Das Suchen der Zeit nach dem Sinn des Lebens. Ein Vortrag. Leipzig, Strübig. 8. 29 S. *M.* 0,50.

C. Beiträge zur Gesellschaftslehre, zur Rechtsphilosophie und zum Völkerrecht.

Adam, H. L., Woman and Crime. London, Laurie. 8. 346 p. *Sh.* 10/6.
Arréat, L., Génie individuel et contrainte sociale. Paris.
Bateson, D., Biological Fact and the Structure of Society. London, Clarendon Press. 8. *Sh.* 1.
Bauer, A, La conscience collective et la morale. Paris, Alcan. 16. 164 p. *Fr.* 2,80.
Bécham, A., Les écoles socialistes, marxisme, réformisme, syndicalisme. Paris, Rousseau & Alcan.
Blanchard, G., Cours d'économie politique. T. II. Paris, Pedone.
Bonucci, Alesandro, Libertà di volere e libertà politica. Estratto della Rivista di filosofia. Genova, Formiggini.
Bosanquet, B., The Value and Destiny of the Individual. The Gifford Lectures for 1912 delivered in Edinburgh University. London, Macmillan.
Bourgeois, L., Solidarité. 7e éd. Paris, A. Colin. 8. II, 294 p.
Bremner, Chr. S., Divorce and Morality. London, Palmer. 8. 112 p. *Sh.* 1.
Breuer, J., Der Rechtsbegriff auf Grundlage der Stammlerschen Sozialphilosophie. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. VII, 102 S. *M.* 2,80.
Brown, W. J., The Underlying Principles of Modern Legislation. London, Murray. 8. 352 p. *Sh.* 10/6.
Carlo, E. di, Teoria pura e teoria empirica nel diritto. Palermo, Trimarchi.
Castelein, R. P., Droit naturel. 2e éd. Bruxelles, Dewit.
Charmont, J., Les transformations du droit civil. Paris, Colin. 8. XV, 294 p.
Crozier, J B., Civilisation and Progress. London, Longmans & Green.
—, History of intellectual Development on the Lines of modern Evolution. London, Longmans & Green.
Deploige, S, Le conflit de la morale et de la sociologie. 2e édition. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 8. 424 p.
*Devas, C. S., Political Economy. London, Longmans & Green.
*Devon, J., The Criminal and the Community. London, Lane.
Drouilly, M, Les problèmes sociaux du temps présent. Paris, H. Gaulin.
Ellwood, Ch., Sociology in its Psychological Aspects. New-York, D. Appleton.
Figueras y Pacheco, F., Filosofia de la guerra. Alicante.
Fisher, J., Elementary Principles of Economics. London, Macmillan. 8. *Sh.* 8/6.

Gounot, E., Le principe de l'autonomie de la volonté en droit privé. Contribution à l'étude critique de l'individualisme juridique. Paris, Rousseau.

*Grasserie, L. de la, De l'hybridité mentale et sociale. Étude de psychosociologie. Paris, Melle.

—, Parasitisme, Paradynamisme, Paramorphisme sociologiques. Étude de psychosociologie. Paris, Melle.

Guy-Grand, G., La philosophie nationaliste. Paris, Colin. 18. IV, 225 p.

—, La philosophie syndicaliste. Paris, Grasset. 18. VIII, 287 p.

Hill, G. Ch., The Sociological Value of Christianity. London, Black. 8. 308 *Sh.* 7/6.

Hobhouse, L. T., Social Evolution and Political Theory. London, Frowde. 8. *Sh.* 6 6.

*Huizinga, B. v. C., The Authority of Might and Right. Boston, Sherman & French.

—, Authority, the Function of Authority in Life and its Relation to Legalism in Ethics and Religion. Boston, Sherman & French.

Harper, J. W., Christian Ethics and Social Progress. London, Nisbet. 8. 300 p. *Sh.* 7.

Jevons, W. St., The Theory of Political Economy, with Notes and an Extension of the Bibliography et Mathematical Economic Writings by H. Stanley Jevons. London, Macmillan.

Jung, E., Das Problem des natürlichen Rechts. Leipzig, Duncker & Humblot.

King, J., Social Aspects of Education. London, Macmillan. 8. *Sh.* 7.

Kurella, H., Anthropologie und Strafrecht. 2 Vorträge. Würzburg, Kabitsch.

Loria, A, La synthèse économique. Trad. de l'italien. Paris, Giard & Brière.

*Mackinnon, J., A History of Modern Liberty. 3 vol. London, Longmans & Green.

Masslow, P., Die Theorie der Volkswirtschaft. Einführung in die politische Oekonomie. Deutsch von M. Nachimson. Leipzig, Kade. gr. 8. VIII, 293 S. *M.* 6.

Menzel, A., Naturrecht und Soziologie. Aus: Festschrift zum 31. deutschen Juristentag. Wien, Fromme. gr. 8. 60 S. *M.* 2.

*Misonne, O., Position actuelle du socialisme scientifique. Théories et modes d'action. Paris, Gabalda.

*Morgan, J. V., A Study in Nationality. London, Chapman.

Novicow, J., Mécanisme et limites de l'association humaine. Paris, Giard & Brière.

Palante, G., Les antinomies entre l'individu et la société. Paris, Alcan.

Pribram, K., Die Entstehung der individualistischen Sozialphilosophie. Leipzig, Hirschfeld.

*Rava, A., Il diritto come norma tecnica. Cagliari, Dessi.

Rodriguez, R., Estudios sociales. 2 vol. Madrid.

Rothe, T., Traité de droit naturel théorique et appliqué. Tomes V et VI. Droit laborique corporatif. Paris, Larose, Lecoffre.

Roussel-Despierres, Fr., La hiérarchie des principes et des problèmes sociaux. Paris, Alcan. 8. 243 p.

Roux, A., Passé, présent et avenir social. Conceptions et prévisions d'Auguste Comte. Paris, Crès.
Schumpeter, J., Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung. Leipzig, Duncker & Humblot.
*Skelton, O. D., Socialism, a Critical Analysis. London.
Spargo, J., and Arner, G. L., Elements of Socialism. London, Macmillan. 8. *Sh.* 6/6.
Tönnies, F., Gemeinschaft und Gesellschaft. 2. Aufl. Berlin, Curtius.
Urwick, E. J., A Philosophy of Social Progress. London, Methuen.
Vauthier, M., Essais de philosophie sociale. Bruxelles, Lamertin.
*Vecchio, G. del, Il fenomeno della guerra e l'idea della pace. Turin, Bocca. 8. 99 p.
—, La communicabilità del diritto e le idee del Vico. Vecchi et Trani. 8. 13 p.
*Watson, D., Social Advance: its Meaning, Method and Goal. London.

VIII. Aesthetik und Theorie der schönen Künste.

Bayard, E., Les connaissances essentielles de l'art. Paris, Michel.
Bölsche, W., Hinter der Weltstadt. Friedrichshagener Gedanken zur aesthetischen Kultur. Jena, Diederichs. 8. XII, 347 S. *M.* 5.
Bradley, Oxford Lectures on Poetry. London, Macmillan.
Braschowanoff, G., Von Olympia nach Bayreuth. Eine Geistesstadiodromie. Historische Darstellung und kunstkritische Erläuterung der beiden Kulturstätten. Mit besonderer Berücksichtigung ihre kunstphilosophischen, kulturhistorisch-universellen Bedeutung. Leipzig, Xenien-Verlag. 8. XVI, 223 S. *M.* 4.
Bruce, F., The Mysticism of Colour. London, Rider. 8. 250 p. *Sh.* 3/6.
Cohen, H., S. u. I, A.
Croce, B., Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia. 4ª ed. Bari.
Deri, M., Versuch einer psychologischen Kunstlehre. Stuttgart, Enke.
Diez, M., Allgemeine Aesthetik. Neudruck. Nr. 300 der Sammlung Göschen. Berlin, Göschen. kl. 8. 180 S. *M.* 0,80.
Dussauze, H., Les règles esthétiques et les lois du sentiment. Paris, Alcan. 8. 541 p.
Fairchild, A. H. R., The Making of Music. London, Putnam. 8. *Sh.* 5.
Freund, S., Der Witz und seine Beziehungen zum Unbewussten. 2. Aufl. Wien, Deuticke. gr. 8. III, 207 S., *M.* 5.
Furst, H. E. A., Individuality and Art. London, Macmillan. 8. 114 p. *Sh.* 3/6.
Gosling, H. F, Music and its Aspects. Essays. London, Drane. 8. *Sh.* 6.
Gundolf, F., Shakespeare und der deutsche Geist. Berlin, Bondi.
Guyau, T. M., Die aesthetischen Probleme der Gegenwart. Deutsch von E. Bergmann. Nr. 29 der philosophisch-soziologischen Bücherei. Leipzig, Klinkhardt. gr. 8. VII, 230 S. *M.* 5.
Harburger, W., Grundriss des musikalischen Formvermögens. München, Reinhardt.
Haweis, H. R., Music and Morals. London, Longmans. 8. 580 p. *Sh.* 3/6.
Lalo, Ch., Introduction à l'esthétique. Les méthodes de l'esthétique. Beauté naturelle et beauté artistique. L'impressionisme et le dogmatisme. Paris, Colin. 16. 343 p.

Lange, K., Ueber den Zweck der Kunst. Akademische Festrede zur Feier des Geburtstages Sr. Maj. des Deutschen Kaisers in der Aula der Universität Tübingen am 27. Januar 1912. Stuttgart, Enke.

Lee, V. and Thomson, C. A., Beauty and Ugliness, and other Studies in Psychological Aesthetics. London, Lane. 8. 392 p. *Sh.* 12/6.

Leisering, K., Studien zur Schicksalstragödie. Berlin, Weidmann. gr. 8. 32 S. *M.* 1.

Lethaby, W. R., Architecture. An Introduction to the History and Theory of the Art of Building. London, Williams & Norgate. 12. 256 p. *Sh.* 1.

Marcus, H., Die ornamentale Schönheit der Landschaft und der Natur. Als Beitrag zu einer allgemeinen Aesthetik der Landschaft und der Natur. München, Piper. gr. 8. V, 151 S. *M.* 4.

Melis, P A., Estetica del Amor. Palma de Mallorca, Crispi.

Meumann, E., Einführung in die Aesthetik der Gegenwart. 2., verm. Aufl. Nr. 30 der Sammlung Wissenschaft und Bildung. Herausgegeben von P. Herre. Leipzig, Quelle & Meyer. 8. 180 S. *M.* 1.

Moley, A., Theory of Structure. London, Longmans. 8. 586 p. *Sh.* 7/6.

Müller, J., Philosophie des Schönen in Natur und Kunst. 2. Auflage. Strassburg, Bongard.

Müller-Freienfels, R, Die Formen des Kunstwerks und die Psychologie der Wertung. Leipzig, Teubner.

—, Psychologie des Kunstgeniessens und des Kunstschaffens. Ebenda.

Neilson, W. A., Essentials of Poetry. London, Constable. 8. *Sh.* 5.

Osmaston, F. P. B., The Future of Poetry. An Essay. London, Mathews. 8. 67 p. *Sh.* 2/6.

Persico, F., Il posto dell'arte nello spirito. Roma, Tip. Unione Ed.

—, Lineamenti di estetica. Napoli, Sangiovanni.

*Petrucci, R., La philosophie de la nature dans l'art de l'extrême Orient. Paris, Laurens.

*Poinsot, M. C., Esthétique régionaliste. Paris, Figuière.

Porena, M., Estetica tedesca all'alba del secolo XX. Roma.

Prescott, O., About Music and What it is Made of. London, Methuen. 8. 286 p. *Sh.* 2/6.

Rawnsley, W. T., Introductions to the Poets. London, Routledge. 12. 313 p. *Sh.* 2/6.

Ross, D. W., On Drawing and Painting. London, Constable. gr. 8. *Sh.* 10/6.

Sauerbeck, E., Aestbetische Perspektive. Betrachtungen über die Perspektive als aesthetischen Faktor im flachen Kunstwerk, als Beitrag zu einer künftigen allgemeinen Kunstgeschichte. Stuttgart, Enke.

Schmidkunz, H., Neuere christliche Kunst. Hamm, Breer & Thiemann. gr. 8. 44 S. *M.* 0,50.

Statham, H. H., A Short Critical History of Architecture. Illustr. London, Batsford. 8. XV, 586 p. *Sh.* 10.

Swoboda, K., Geheimnis und Offenbarung der Schönheit. Berlin, Duncker. 8. 128 S. *M.* 2.

Valle, A. del, Concepto de la belleza. Sevilla.

Vendéen, E., Principes du beau. Paris, Bloud. 370 p.

Wize, C., Le Beau. Lugano, Casa Editrice del Coenobium.

Woermann, K., Von Apelles zu Böcklin und weiter. Gesammelte kunstgeschichtliche Aufsätze, Vorträge und Besprechungen. 2 Bde. Esslingen a. N., Neff.

Ziegler, L., Florentinische Introduktion zu einer Philosophie der Architektur und der bildenden Künste. Leipzig, Meiner. 8. 194 S. ℳ 4.

IX. Religionswissenschaft.

A. Religionsphilosophie.

Amado, R., J'ai perdu la foi! Réponse à l'incrédulité moderne. Paris, Téqui. 16. 238 p. *Fr*, 2.

Bard, P., Das Christentum und die Intelligenz. Schwerin, Bahn. gr. 8. 46 S. ℳ 0,80.

Bessmer, J., Philosophie und Theologie des Modernismus. Eine Erklärung des Lehrgehaltes der Enzyklika Pascendi, des Dekretes Lamentabili und des Eides wider den Modernismus. Freiburg, Herder. 8. XII, 611 S. ℳ 7.

Bevan, J. O., The Scientific Basis of Religion. London, Allen. 8. XXIII, 130 p. *Sh.* 2/6.

Blewett, G. J., The Christian View of the World. New-Haven, Yale University Press.

*Blome, B. F., Meine Weltanschauung gipfelnd in der Frage: „Was ist der Daseinszweck der Menschen?" und hinüberführend von dem glaubenden Heidentum zu dem wissenden Christentum. Lennep, Schmitz. 8. 144 S. ℳ 1,30.

Blüher, H., Die Theorie der Religionen und ihr Untergang. Preisschrift der königl. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin über die Grundlage der Religion, betrachtet in der Optik der schopenhauerschen Metaphysik. Berlin-Tempelhof, Weise. 8. 131 S. ℳ 1,80.

Bonet-Maury, G., L'unité morale des religions. Paris, Alcan.

Bonus, A., Zur religiösen Krisis. 3. Band. Religiöse Spannungen. Prolegomena zu einem neuen Mythus. Jena, Diederichs. 8. IV, 311 S. ℳ 4,80.

Boutroux, E., Science and Religion in Contemporary Philosophy. London, Duckworth. 8. 412 p. *Sh.* 5.

*Boxall, E., L'évolution de la science et de la religion. Paris, Fischbacher.

Buisson, F., La foi laïque. Paris, Hachette.

Chatterton, The Sociological Value of Christianity. London, Adam.

*Couissin, P., De la philosophie à la religion. Lille, Chez l'auteur, rue du Marché 15.

Cremer, M., Le problème religieux dans la philosophie de l'action. Blondel et Laberthonnière. Préface de V. Delbos. Paris, Alcan. 8. XIII, 112 p.

Delacroix, J., Ascétique et mystique. Paris, Bloud.

Detillieux, A., Essai d'apologétique intégrale. La religion expliquée à un incrédule instruit par plusieurs théologiens. I. L'incrédulité et les temps prémessianiques. Bruxelles, Action catholique.

Doelken, R., Weltzweck. 1.—3. Tausend. Homburg v. d. H., Christl. Verlagshaus Wiegand. 8. 21 S. ℳ 0,20.

Durand-Pallot, Ch., Contribution à la psychologie de la foi. Lausanne. 28 p.

Eberhardt, P., Der Weisheit letzter Schluss. Die Religion der Upanischads, im Sinne gefasst. Jena, Diederichs. gr. 8. 127 S. ℳ 3.

Eckhardt, R., Der christliche Schöpfungsglaube. Grundzüge der christlichen Weltanschauung im Verhältnis zur Philosophie und Naturwissenschaft dargestellt. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. gr. 8. III, 166 S. ℳ 3.

Eichner, R. P., Die Entwicklungslehre in ihrem Verhältnis zum Christentum. München, Isaria.

Eschen, M. v., Die religiöse Frage der Gegenwart. Berlin, Wiegandt u. Grieben. 8. IV, 95 S. ℳ 1,50.

Eucken, R., Der Wahrheitsgehalt der Religion. 3. umgearb. Auflage. Leipzig, Veit. gr. 8. XIV, 422 S. ℳ 9.

—, Four Essays on Religion. Transl. by Dr. Tudor Jones. London, Stephen Swift.

Faunce, W., What does Christianity Mean? London, Revell. 8. 246 p. *Sh.* 3/6.

Faust, J., Grundzüge der ewigen, einen Weltreligion. Der religiösen Freiheit und Selbständigkeit des Menschen gewidmet. Schlachtensee, Volkserzieher-Verlag. kl. 8. 39 S. ℳ 1.

Fernández, I. R., Compendio de apologetica cientifica. Madrid, Gregorio del Amo.

Frick, R., Meine Gotteserkenntnis durch Haeckel, Tolstoi und Christus. Ein monistisches Glaubensbekenntnis. Frauenfeld, Huber. 8. VII, 232 S. ℳ 3.

Friedrich, A., Woher? Wozu? Wohin? Betrachtungen eines Laien über die drei Fragen: Woher kommen wir? Was sollen wir hier? Wohin gehen wir? Berlin, Schöneberg. 8. 18 S. ℳ 0,60.

Gardeil, R. P. A., La crédibilité et l'apologétique, 2e édit. Paris, Gabalda.

Gentile, G., Modernism and the Relation between Religion and Philosophy. Transl. by C. Delisle Burns. London, Stephen Swift.

Gillet, G., Politics and Religion. London, Arnold. 8. 264 p. *Sh.* 3/6.

Gisler, A., Der Modernismus, dargestellt und gewürdigt. 2. Auflage. Einsiedeln, Benziger. gr. 8. XXVIII, 688 S. ℳ 6,40.

Gspann, J. Chr., Vernunft und wahres Christentum. Im Grundriss dargestellt. Regensburg, Manz. 8, VII, 127 S. ℳ 1,25.

Hellmut, E., Parsifal. Die Religionskraft der Zukunft. Gedanken eines Laien zur Wahrung edelsten Gutes. Leipzig, Esseger. 8. 83 S. ℳ 2,50.

Horten, R. F., Probleme des christlichen Glaubens. Eine Beleuchtung religiöser Schwierigkeiten. Deutsch von A. Rücker. Mit einem Vorwort von P. G. Junker. Bremen, Verlag des Traktathauses. 8. VIII, 149 S. ℳ 1,25.

James, W., La volontà di credere. Milano.

Jones, T., Pathways to Religion. London, Stephen Swift.

Kirk, E. B., Evolution, Life and Religion. A Study. Glasgow, Clarke.

Klimke, Fr., Monistische Einheitsbestrebungen und katholische Weltanschauung. Freiburg, Herder. 8. III, 26 S. ℳ 0,40.

Klug, J., Levensvragen. Vertaald door Dora M. Woltersom (Een populair-filosofische bestrijding van het atheisme). Amsterdam, C. L. Van Langenhuysen.

Kneib, Ph., Handbuch der Apologetik als der wissenschaftlichen Begründung einer gläubigen Weltanschauung. Paderborn, Schöningh. gr. 8. XIII, 850 S. ℳ 9.

Kühn, V., Die Religion des Monismus. Dresden, Ungelenk. gr. 8. 51 S. ℳ 0,50.

*Laberthonnière, L., Positivisme et catholicisme. Paris, Bloud. 16. 430 p.

Lamballe, E., La contemplation ou principes de théologie mystique. Paris, Téqui.

Leclère, A., Le bilan de la philosophie religieuse. Paris, Bloud. 15. 64 p.

Lee, J. W., The Religion of Science. The Faith of the Coming Man. London, Revell. 8. 304 p. *Sh.* 5.

Lodge, Sir Oliver, Man and the Universe. A Study of the Influence of the Advance in Scientific Knowledge upon our Understanding of Christianity. London, Methuen. 12. 284 p. *Sh.* 1.

MacDonald Cornford, From Religion to Philosophy. London, Arnold. 8. XII, 276 p.

Maurenbrecher, M., Das Leid. Eine Auseinandersetzung mit der Religion. 1. Band. 1.—8. Tausend. Jena, Diederichs. 8. 184 S. ℳ 3.

Mc Connell, S. D., Christianity: an Interpretation. London, Longmans & Green.

Mezger, P., Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. Vortrag. Tübingen, Mohr. gr. 8. 68 S. ℳ 1,50.

Michaud, E., L'ascension vers Dieu. Meditations de philosophie religieuse. Paris, Fischbacher.

Morawski, M., Abende am Genfer See. Grundzüge einer einheitlichen Weltanschauung. Aus dem Polnischen von J. Overmans. 3. Aufl. Freiburg i. B., Herder. 8. XVII, 258 S. ℳ 2,50.

Moulard, A., et Vincent, Fr., Apologétique chrétienne. 13e éd. Paris, Bloud.

Muehlhausen, R., Religion und Kunst. Leipzig, J. A. Barth.

Norström, V., Religion och tanke. Stockholm, Geber. 8. 15, 269 p. *Kr.* 4,75.

Opitz, H. G., Das Christentum im Freilichte der philosophischen Kritik. Leipzig, Quelle & Meyer. gr. 8. 95 S. ℳ 1,80.

Patten, S. N., The Social Basis of Religion. London, Macmillan. 8. *Sh.* 2.

Pfannkuche, A., Religion und Naturwissenschaft in Kampf und Frieden. Ein geschichtlicher Rückblick. 2. durchgesehene Auflage. Nr. 141 der Sammlung Aus Natur und Geisteswelt. Leipzig, Teubner. 8. IV, 132 S. ℳ 1.

Poulpiquet, A. de L'objet intégral de l'apologétique. 3e édition. Paris, Bloud. 16. 565 p.

Ranzoli, C., L'agnosticismo nella filosofia religiosa. Padova, Drucker.

Richter, R., Religionsphilosophie. Leipzig, Wiegandt. gr. 8. VIII, 178 S. ℳ 3.

Roupain, E., Leçons et lectures d'apologétique. La vraie religion. Paris, Castermann.

Seitz, A., Modernistische Grundprobleme in den dogmengeschichtlichen Untersuchungen von Schnitzer und Koch, kritisch beleuchtet. Köln, Bachem. gr. 8. VII, 90 S. ℳ 1,60.

Senden, G. H. van, Godsdienstbewustzijn en wereldbeschouwing. Amsterdam.

Simpson, J. G., Great Ideas of Religion. London, Hodder, 8. 348 p. *Sh.* 6.

Sohm, R., Wesen und Ursprung des Katholizismus. Durch ein Vorwort vermehrter 2. Abdruck. Leipzig, Teubner. gr. 8 XXXIV, 68 S. *M.* 2,40.
Soudak, L. de, De la science à la religion. Paris. Fischbacher.
*Spir. A., Religione. Trad. di O. Campa. S. Lanciano. 8. 127.
Stapfer, P., L'inquiétude religieuse du temps présent. Paris, Fischbacher.
Steiner, R., The Gates of Knowledge. With a Chapter on Philosophy and Theosophy. London, Theosoph. Publish. Society. 8. 192 p.
Stratton, G. M., Psychologie of the Religious Life. London, Allen.
Thomin, E., Weltordnung und Bittgebet. Eine apologetische Studie. Mainz, Kirchheim.
Thulié, H., La mystique divine, diabolique et naturelle des théologiens. Paris, Vigot. VIII, 403 p.
Tillich, P., Mystik und Schuldbewusstsein. Gütersloh, C. Bertelsmann.
Troeltsch, E., Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. Erweitert und mit einem Vorwort versehen. 2. durchgesehene Auflage. Tübingen, Mohr. gr. 8. XXVII, 150S. *M.* 3.
Tuckett, J. L., The Evidence for the Supernatural. A Critical Study made with „Uncommon Sense". London, Kegan Paul.
Valensin, A., Immanence, doctrine et méthode. Paris, Beauchesne. 4. 44 p.
Vogel, W., La religion de l'évolutionnisme. Bruxelles, Fischlin. 8. 334 p.
Watson, J., The Interpretation of Religious Experience. London, Maclehose. 2 Vols. 8 390 und 352 p. *Sh.* 20.
Webb, Cl., Problems in the Relations of God and Man. London, J. Nisbet.
Weber, A., Religion und Kultur. Jena, Diederichs. 8. 39 S. *M.* 0,80.
Weber, S., Theologie als freie Wissenschaft. Freiburg i. Br., Herder.
Wehrlé, J., La méthode d'immanence. Paris, Bloud. 16. 62 p.
Wolf. G. A., Eine neue und religiöse Weltauffassung im Lichte des Konzentrationsgesetzes. Leipzig, Eckardt.
Zwischen Glauben und Wissen die goldene Mitte. Ein Beitrag zur Religionskultur. Von einem Auchberufenen. Berlin, Müller. gr. 8. III, 124 S. *M.* 1,50.

B. Vergleichende Religionsgeschichte.

Bigandet, P.. The Life or Legend of Gaudama: the Buddha of the Burmese. 4th ed. 2 Vols. London, Paul. 8. 288 & 334 p. *Sh.* 21.
Bliss, Fr., The Religions of Modern Syria and Palestine. London, Clark. 8. 368 p. *Sh.* 4/6.
Chachoin, L., Évolution des idées religieuses et des religions. Paris, Crès.
Cornelison, J. A., The Natural History of Religious Feeling. London, Putnam.
Cumont, Fr., Astrology and Religion among the Greeks and Romans. London, Putnam. 8. *Sh.* 6.
Dahlke, P., Buddhismus als Weltanschauung. Breslau, Markgraf. gr. 8. 265 S. *M.* 6.
Durkheim, E, Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. Paris, Alcan. 8. 647 p.
Farnell, L. R., Greece and Babylon. A comparative Sketch of Mesopotamian, Anatolian and Hellenic Religions. London, Clark. gr. 8. XII, 311 p. *Sh.* 7/6.

Frazer, J. G., The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. 2 Vols. London, Macmillan. 8. 338 & 384 p. *Sh.* 20

Fuchs, E., Offenbarung und Entwicklung. Nr. 66 der Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. Tübingen, Mohr. gr. 8. VII, 37 S. *M.* 1.

Gaultier, J. de, Comment naissent les dogmes. Paris, Mercure de France.

Giran, P., Magie et Religion annamites. Vol. II. Paris, Challamel. 8. V, 53 p.

Goblet d'Alviella, F., L'évolution du dogme catholique. I. Les origines. Paris, Nourry.

Groot, J. J. M. de, Religion in China. Universism a Key to the Study of Taoism and Confucianism, London, Putnam. 8. *Sh.* 6.

Gundel, W., Die naiven, religiösen und philosophischen Anschauungen vom Wesen und Wirken der Sterne. Programm. Giessen. 8. 56 S.

*Halleux, J., Les croyances primitives. Paris, Gabalda.

Harris, J. R., The Doctrine of Immortality in the Odes of Salomon. London, Hodder.

Harrison, J. E., A Study of the Social Origins of Greek Religion. Cambridge, University Press.

Hilgenberg, The Origin of the Doctrine of the Transmigration of Souls. Cassel, Hühn.

Huby, J., Christus. Manuel d'histoire des religions. 4e édition. Paris. Beauchesne.

Le Roy, A., Die Religion der Naturvölker. Autor. Uebersetzung aus dem Französischen von G. Klerlein. Rixheim i. E., Sutter.

Maas, O., Der Buddhismus in alten und neuen Tagen. Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung, weiteren Kreisen dargeboten. Hamm, Breer & Thiemann. 8. IV, 162 S. *M.* 2,40.

Menezes, J. L., The Life and Religion of Mahommed, the Prophet of Arabia. London, Sands. 8 204 p. *Sh.* 2.

Muir, Sir W., The Life of Mohammed. From Original Sources. Edinbourg, Grant. 8. CXIX, 556 p. *Sh.* 10/6.

Murray, G., Four Stages of Greek Religion. London, Frowde. 8. 224 p. *Sh.* 6.

Olcott, W. J., Star-Lore of all Ages. A Collection of Myths, Legends and Facts concerning the Constellations of the Northern Hemisphere. London, Putnam. 8. *Sh.* 10/6.

Orelli, K. v., Allgemeine Religionsgeschichte. 2. Aufl. Bern, Marcus & Weber. gr. 8. VIII, 420 S. *M.* 12.

Reichardt, E. N, The Significance of Ancient Religions in Relation to Human Evolution and Brain. London, Allen.

Reinach, S., Storia generale delle religioni. Traduz. italiana di A. Della Torre. Palermo, Sandron.

Reisner, G. A., The Egyptian Conception of Immortality. New-York, Houghton Mifflin.

Steinmann, Th., Der religiöse Unsterblichkeitsglaube. Sein Wesen und seine Wahrheit, religionsvergleichend und kulturphilosophisch untersucht. 2., wesentlich erweiterte Auflage des Programms: Der religiöse Unsterblichkeitsglaube, eine religionsvergleichende Studie. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. gr. 8. VIII, 166 S. *M.* 3,60.

Terzolo, G., Il pensiero religioso e la sua genesi. Milano, Fontana.

Tisdall, W. St. Clair, Christianity and other Faiths. An Essay in Comparative Religion. London, Scott. 8. 252 p. *Sh.* 5.

Turchi, N., Manuale di storia delle religioni. Torino, Bocca.

Vacandard, E., Études de critique et d'histoire religieuse. Série III. Paris, Lecoffre.

*Vernes, M., Histoire sociale des religions. Paris, Giard & Brière. 8. 535 p.

Webb, C. C. J., Natural and Comparative Religion. London, Clarendon Press. *Sh.* 1.

Wright, D., A Manual of Buddhism. With Introduction by E. Mills. London, Paul. 8. XI, 87 p. *Sh.* 2/6.

X. Geschichte der Philosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Adamson, R., A Short History of Logic. Edited. by W. P. Sorley. London, Blackwood.

Benn, A. W., History of Modern Philosophy. London, Watts.

Boutroux, E., Historical Studies in Philosophy. London, Macmillan. 8. 348 p. *Sh.* 8/6.

Brett, G. S., A History of Psychology, Ancient and Patristic. London, Allen. 8. 408 p. *Sh.* 10/6.

Carter, J. B., The Religious Life of Ancient Rome. A Study in the Development of Religious Consciousness from the Foundation of the City until the Death of Gregory the Great. London, Constable. 8. *Sh.* 8/6.

Cornford, F. M., From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation. London, Arnold. 8. 296 p. *Sh.* 10/6.

Dessoir, M., Outlines of the History of Psychology. Transl. by Donald Fisher. London, Macmillan.

Deter, C. J., Abriss der Geschichte der Philosophie. 10. und 11. neu bearbeitete Auflage von M. Frischeisen-Köhler. Berlin, Weber. 8. VI, 192 S. *M.* 3,90.

Eucken, R., Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart. 10. Aufl. Leipzig, Veit. gr. 8. X, 544 S. *M.* 10.

Falckenberg, R., Geschichte der neueren Philosophie von N. v. Kues bis zur Gegenwart. Im Grundriss dargestellt. 7., verbesserte und ergänzte Auflage. 1. Hälfte. Ebenda. gr. 8. IV, 384 S. *M.* 5.

Fischer, K., Geschichte der neueren Philosophie. 1. Band: Allgemeine Einleitung: Descartes Leben, Werke und Lehre. 5. Aufl. Heidelberg, Winter. gr. 8. XVI, 467 S. *M.* 12.

Gomperz, Th., Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. 2. Band. 3. Aufl. Leipzig, Veit. g. 8. VIII, 624 S. *M.* 13.

Gilbert, O., Griechische Religionsphilosophie. Leipzig, Engelmann. gr. 8. IV, 554 S. *M.* 11,20.

Hall, G. St., Founders of Modern Psychology. New-York, London, Appleton. 8. 482 p. *Sh.* 10 6.

Hasse, K. P., Von Plotin zu Goethe. Die Entwicklung des neuplatonischen Einheitsgedankens zur Weltanschauung der Neuzeit. Jena, Diederichs.

Höffding, H., A Brief History of Modern Philosophy. London, Macmillan. 8. *Sh.* 6.

Jodle, F., Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft. 2. Bd. Kant und die Ethik im 19. Jahrhundert. 2., vollständig durchgearbeitete und vermehrte Auflage. Stuttgart, Cotta Nachf. gr. 8. X, 740 S. *M.* 14.

Kronenberg, M, Geschichte des deutschen Idealismus. 2. Band: Die Blütezeit des deutschen Idealismus. Von Kant bis Hegel. München, Beck. 8. VIII, 840 S. *M.* 11.

Messer, A., Geschichte der Philosophie vom Beginne der Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. 108. Band der Sammlung Wissenschaft und Bildung. Leipzig, Quelle & Meyer. gr. 8. VIII, 164 S. *M.* 1.

Pacheu, J., De Dante à Verlaine. Etudes d'idéalistes et mystiques. Paris, Tralin. 16. 288 p. *Fr.* 3,50.

Rehmke, J., Grundriss der Geschichte der Philosophie. 2. Auflage. Leipzig Quelle & Meyer. gr. 8. VII, 289 S. *M.* 5,20.

Robert, A., Histoire de la philosophie. Québec, Laflamme et Proulx.

Rochas, A. de, La science des philosophes et l'art des thaumaturges dans l'antiquité. Paris, Dorbon aîné.

Rossignoli, G, Compendio di storia della filosofia. Torino, Buona Stampa.

Ruggiero, G. de, La filosofia contemporanea. Bari, Laterza. 12. 485 p. *L.* 6.

Seth, J., English Philosophers and Schools of Philosophy. London, Dent. 8. 384 p. *Sh.* 5.

Siebert, O., Was jeder Gebildete aus der Geschichte der Philosophie wissen muss. Ein kurzer Abriss der Geschichte der Philosophie im Anschluss an R. Hayms philosophische Vorlesungen herausgegeben. 3. Auflage. Langensalza Beyer & Söhne. kl. 8. XVI, 336 S. *M.* 3,50.

Sortais, G., Histoire de la philosophie ancienne: Antiquité classique. Epoque patristique. Philosophie médiévale. Renaissance. Paris, Lethielleux.

Stöckl, A., Handbook of the History of Philosophy. Translated by T. A. Tinlay. Vol. I. London, Longmans. gr. 8. *M.* 10/6.

Windelband, W., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 6., durchgesehene Aufl. Tübingen, Mohr. gr. 8. VIII, 591 S. *M.* 12,50.

Wulf, M de, Précis d'histoire de la philosophie. 5e édit. Louvain, Inst. Sup. de Philosophie.

B. Beiträge.

a) Zur antik-heidnischen Philosophie.

Abernetty, W., De Plutarchi qui fertur de superstitione libello. Dissertation. Königsberg.

Abhedananda Swami, Vedanda philosophy: Great Saviours of the World. Vol. I. Krishna, Zoroaster, Lâo-tze, and their Teachings. London, Luzac.

Anant, D., Plato and the True Enlightener of Soul. London, Luzac.

Apelt, O., Platonische Aufsätze. Leipzig, Teubner. gr. 8. VI, 296 S. *M.* 9.

Baumann, J., Neues zu Sokrates, Aristoteles, Euripides. Leipzig, Veit. gr. 8. IV, 127 S. *M.* 3,50.

Billia, L. M., Platone Psicofisico. Brochure de Città di Castelo. 32 p.
Boer, W. de, In Galeni Pergameni libros περὶ ψχῆς παθῶν καὶ ἁμαρτημάτων observationes criticae. Diss. Marburg.
Breasted, J. H., Development of Religion and Thought in Ancient Egypt. London, Hodder. 8. 400 p. *Sh.* 7/6.
*Caraccio, M., Filone d'Alessandria e le sue opere. Padova.
Deussen, P., The System of the Vedanta. Transl. by Ch. Johnston. Chicago, Open Court Publishing Co.
Freeman, K. J., Schools of Hellas. An Essay on the Practice and Theory of Ancient Greek Education from 600 to 300 B. C. Illustr. London, Macmillan. 8. 320 p. *Sh.* 5.
Fuller, B., The Problem of Evil in Plotinus. Cambridge, University Press. 8. 356 p. *Sh.* 7/6.
Goedeckemeyer, A., Die Gliederung der aristotelischen Philosophie. Halle, Niemeyer. gr. 8. V, 144 S. *M.* 4.
Hauck, M., De Hymnorum Orphicorum aetate. Breslau, Marcus.
Hirzel, R., Plutarch. Leipzig, Weicher.
Husik, I., Matter and Form in Aristotle. Bd. II. Berlin, Simion.
Jaeger, W., Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles. Berlin, Weidmann. gr. 8. VII, 198 S. *M.* 5.
Kochalsky, A., De Sexti Empirici adversus logicos libris quaestiones criticae. Diss. Marburg.
Langbein, G., De Platonis ratione poetas laudandi. Dissert. Jena, Kampe.
*Lang, P., De Speusippi academici scriptis. Accedunt fragmenta. Diss. Bonn, Georgi.
Lecturer, J., Matter and form in Aristotle. A Rejoinder. 2. Band der philosophischen Bibliothek. Leipzig, Meiner. 8 93 S. *M.* 2,50.
Livingstone, R. W., The Greeck Genius and its Meaning to us. London.
*Lutoslawsky, W., The Origin and Growth of Platos Logic. London, Longmans & Green.
Maski, F., Su alcuni luoghi della fisica d'Aristotele. Napoli.
Montagna, U. C., L'evoluzione presocratica. Note e considerazioni generali. Città di Castello.
Nelz, C. Fr., De faciendi verborum usu platonico. Diss. Bonn, Georgi.
*Rasche, C., De Jamblicho libri qui inscribitur de mysteriis auctore. Diss. Münster.
Reisner, G. A., The Egyptian Conception of Immortality. London, Constable. 12. VII, 85 p. *Sh.* 2/6.
Riehl, A, Plato. Ein populär-wissenschaftlicher Vortrag. 2., durchgesehene Auflage. Halle, Niemeyer. gr. 8. 35 S. *M.* 0,60.
Row, T. S., Philosophy of the Bhagavad-Gita. London, The Theosophist. 8. 137 p. *Sh.* 1/6.
Ruelle, Ch. E., Poétique et rhétorique d'Aristote. Paris Garnier.
*Schroeter, J., Plutarch's Stellung zur Skepsis. 1. Heft der Abhandlungen zur Geschichte des Skeptizismus. Leipzig, Dieterich. gr. 8. V, 64 S. *M.* 2.
*Shastri, P. D., The Doctrine of Maya in the Philosophy of the Vedanta. Luzac.
Slonimsky, H., Heraklit und Parmenides. 1. Heft der philosophischen Arbeiten. VII. Band. Giessen, Töpelmann. gr. 8. 62 S. *M.* 2.
Taylor, A. E., Aristotle. London, Jack.

Walleser, M., Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 3. Teil: Die mittlere Lehre des Nagarjuna. Nach der chinesischen Version übertragen. Heidelberg, Winter. gr. 8. VIII, 191 S. ℳ 5,20.

b) Zur mittelalterlichen Philosophie.

Allo, B., La paix dans la vérité. Étude sur la personnalité de saint Thomas d'Aquin. Paris, Bloud 16. 64.

Avinyo, M. J. Beat Ramón Llull. Sa vida y la historia contemporanea. Igualada, Poncell. *Pt.* 5.

Baeumker, F., Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit. Nach den Quellen dargestellt, 6. Heft der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Munster, Aschendorff. gr. 8. VIII, 79 S. ℳ 2,75

Bové, S., Al Margen de un Discurso (Raimundo Lulio). La Seo de Urgel, Burés.

Campanelli, M., Giordano Bruno e i suoi persecutori. Conferenza pronuntiata a Bari il 18 febbraio 1912. Napoli, Novecento, N. Simeone.

Carrasquilla, R. M., Sobre la barbarie del lenguaje escolastico. Bogota, Imprenta eléctrica.

*Gentile, G., Bernardino Telesio. Con appendice bibliografico. Bari, Laterza. 8. 150 p.

Gramzow, O., Giordano Bruno, der erste moderne Mensch. Rede. Charlottenburg, Bürkner. gr. 8. 25 S. ℳ 0,60.

Grassi-Bertazzi, G. B., La filosofia di Ugo da S. Vittore. Albrighi. Segati.

—, G. P., Giordano Bruno, il suo spirito e i suoi tempi. Palermo.

Graves, F. P., Peter Ramus und and the Educational Reformation of the 16-th Century. London, Macmillan.

Hauvette, H., Dante. Paris, Hachette.

*Huit, Ch., Les éléments platoniciens de la doctrine de Saint Thomas. Toulouse, Privat.

Kostanecki, A. v., Dantes Philosophie des Eigentums. (Aus Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie.) Berlin, Rothschild. gr. 8. 61 S. ℳ 2.

*Lévy, L. G., Maïmonide. Paris, Alcan. 8. 284 p.

Meier, M, Die Lehre des Thomas v. Aquino de passionibus animae in quellenanalytischer Darstellung. 2. Heft des XI. Bandes der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster, Aschendorff. XV, 160 S. ℳ 5,50.

Mondolfo, R, La filosofia di Giordano Bruno e la interpretazione di F. Tocco. Firenze, Collini e Cencetti.

Nardi, Br, Sigieri di Brabante nella divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante. Estratto dalla Rivista di Filosofia Neoscolastica. Spianate (Pescia), Presso l'autore. 8. VIII, 72 p.

Picavet, F., Quelques documents sur Roscelin de Compiègne. Paris, Champion.

*Reber, R, Quelques appréciations de ces derniers temps surParacelce. Paris.

Sauter, C, Avicennas Bearbeitung der Aristotelischen Metaphysik. Freiburg, Herder. gr. 8. XI, 114 S. ℳ 3.

Schmelzer, H, Petrarcas Verhältnis zur vorausgehenden christlichen Philosophie des Abendlandes. 6. Heft der Renaissance und Philosophie, Beiträge zur Geschichte der Philosophie. Bonn, Hanstein. gr. 8. III, 73 S. ℳ 1,50.

Steinbüchel, Th., Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino. Nach den Quellen dargestellt. 1. Heft des XI Bandes der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster, Aschendorff. gr. 8. XIV, 155 S. ℳ 5,50.

*Taylor, H. O., The Mediaeval Mind. A History of the Development of Thought and Emotion in the Middle Ages 2 vol. London. Macmillan.

*Vulliaud, P., L'humanisme au XVe siècle italien. Paris, Figuière. 18. 31 p.

c) Zur neueren Philosophie.

Baldensperger, Beaulavon, Benrubi, Bouglé etc., J. J. Rousseau. Paris, Alcan. 8. XII, 303 p.

Bellangé, Ch., Spinoza et la philosophie moderne. Paris, Didier. 8. II, 396 p.

Beaulavon, G., La doctrine politique du „Contrat social" (Rousseau), Leçons faites à l'Ecole des hautes études sociales. pp. 155—170. Paris, Alcan.

Benrubi, I., Rousseau et les grands représentants de la pensée allemande. Leçons faites è l'Ecole des hautes études sociales, pp. 201—250. Paris, Alcan.

Bleibtreu, K, Friedrich der Grosse im Lichte seiner Werke. Ein Seelenbild. 2. Auflage. Nr. 8 Aus der Gedankenwelt grosser Geister. Stuttgart, Lutz. kl. 8. 330 S. ℳ 2,50.

Bohatec, J, Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jahrhunderts. 1. Teil: Entstehung, Eigenart, Geschichte und philosophische Ausprägung der cartesianischen Scholastik. Leipzig, Deichert. 8. IV, 158 S. ℳ 3.60.

Bonet, P., Bossuet moraliste. Paris, Lethielleux. 12. 460 p.

Bouglé, C., Rousseau et le socialisme. Leçons faites à l'Ecole de hautes études sociales. pp 171—186. Paris, Alcan.

*Byse, C., Swedenborg. Paris, Fischbacher.

Capponi, G., Der allgemeine Wille im Gesellschafts-Vertrage von J. Rousseau. Ein Versuch. Berlin, Unger. 8. 23 S. ℳ 1.

—, J. J. Rousseau et la rivolucione francese. Genua, Formiggini. 16. 177 p. *L.* 4.

Caylus, D. de, Merveilleux épanouissement de l'école scotiste au XVIIIe siècle Paris, Librairie de Saint-François.

*Groce, B., La filosofia di Giambattista Vico. Bari, Laterza. 8. 316 p.

—, Le fonti della gnoseologia Vichiana. Memoria letta alla academia Pontaniana nella tornata del 10 Marzo 1912. Napoli, Giannini.

David, M., Berkeley. Choix des textes avec étude du système philosophique. 1. vol. de la collection Les grands philosphes français et étrangers. Paris, Michaud. 222 p.

Delbos, V., Rousseau et Kant. Leçons faites à l'Ecole des hautes études sociales. pp. 187—200. Paris, Alcan.

*Didier, J., Berkeley. Paris, Bloud. 18. 70 p.

—, Condillac. Ebenda. 18. 64 p.

—, J. Hume. Ebenda.

Fazio-Allmayer, Galileo Galilei. Palermo, Sandron.

Gran, G., Jean-Jacques Rousseau. London, Blackwood.

Heinse, J. J. W., Briefe aus der Düsseldorfer Gemäldegallerie 1776—1777. Mit einer Skizze der deutschen Geniezeit des Lebens und der Werke Heinses und einer Entwicklungsübersicht der aesthetischen Grundbegriffe im 18. Jahrhundert. Nr. 1 der Textausgaben und Untersuchungen zur Geschichte der Aesthetik. Wien, Schmid. gr. 8. VIII, 203 S. ℳ 5.

Hensel, P., Rousseau. 180. Bändchen der Sammlung aus Natur und Geisteswelt. 2. Auflage. Leipzig, Teubner. 8. VI, 100 S. ℳ 1.

*Hodge, Fr A., John Locke and Formal Discipline. Lynchburg, Bell.

Höffding, H., J. J. Rousseau et sa philosophie. Traduction du danois et avant-propos par J. de Causange. Paris, Alcan. 12. XII, 164 p.

*Hudson. J. W., The Treatment of Personality by Locke, Berkeley and Hume. Columbia, University of Missouri.

Ihringer, B., Der Schulbegriff bei den Mystikern der Reformationszeit. 1. Heft der neuen Berner Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Bern, Francke. 8. 67 S. ℳ 2.

Just-Navarre, P., La maladie de Pascal. Étude médicale et psychologique. Lyon, Rey.

Lewin, J., Die Lehre von den Ideen bei Malebranche. 35. Heft der Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Halle, Niemeyer. gr. 8. VIII, 165 S. ℳ 4,60.

Maire, A., L'œuvre scientifique de Blaise Pascal. Préface de M. Duhem. Paris, Hermann. 8. XXX, 189 p.

Martin, J., Malebranche. Paris, Bloud. 16. 64 p.

Mornet, D., Le Rousseauisme avant Rousseau. Leçons faites à l'Ecole des hautes études sociales, pp. 47—66. Paris, Alcan

Pagès, A., Auzias March et ses prédécesseurs. Essai sur la poésie amoureuse et philosophique en Catalogne aux 14e et 15e siècle. Paris, Champion.

Parodi, D., Les idées religieuses de Rousseau. Leçons, pp. 121—155. Paris, Alcan.

Pereire, A., Autour de Saint-Simon. Paris, Champion.

*Petrescu, N., Glanvill and Hume. Diss. Berlin, Schade. 68 p.

Pollock, Sir F., Spinoza, his Life and Philosophy. London, Duckworth. 8. 452 p. *Sh.* 5.

Pott, H., Fr. Bacon and his Secret Society. London, Banks.

Rousseau, J. in seinen Werken. Bearbeitet von F. Kircheisen. 2. Auflage. 12. Band aus der Gedankenwelt grosser Geister. Stuttgart, Lutz. kl 8. 283 S. *M.* 2,50.

Saïta, La scolastica nel secolo XVI e la politica dei Gesuite. Torino. Bocca.

Séailles, G., Léonard de Vinci. 4e éd. Paris, Perrin.

Terraillon, E., La morale de Geulincx dans ses rapports avec la philosophie de Descartes. Paris, Alcan. 8. 226 p.

Thomsen, A., David Hume. Sein Leben und seine Philosophie. 1. Band. Anlässlich des 200. Jahrestages seiner Geburt herausgegeben. Berlin-Charlottenburg, Juncker. gr. 8. IX, 500 S. *M.* 12.

Tiersot, J., Jean-Jacques Rousseau (1 vol. de la collection Les Maîtres de la Musique). Paris, Alcan.

Tillmann, B., Leibniz Verhältnis zur Renaissance im allgemeinen und zu Nizolius im besonderen. Mit einigen Zusätzen von A. Dyroff. 5. Heft der Renaissance und Philosophie. Bonn, Hanstein. gr. 8. III, 95 S. *M.* 2.

Tonnies, F., Thomas Hobbes, der Mann und der Denker. 2., erweiterte Auflage der Schrift „Hobbes Leben und Lehre". Osterwieck, Zickfeld. 8. XVI, 249 S. *M.* 4.

Wasmuth, E, Jean-Jacques Rousseau. Fragmente zum Verständnis seines Wesens. Leipzig, Xenien-Verlag. Lex. 8. 52 S. *M.* 2.

Wernle, P., Lessing und das Christentum. Tübingen, Mohr. gr. 8. IV, 72 S. *M.* 1,50.

d) Zur neuesten Philosophie.

Ambrosi, L., Ermanno Lotze e la sua filosofia. Roma, Soc. d'ed. Dante Alighieri. 12. XCVI, 344.

*Amendola, G., Maine de Biran. Firenze. 8. 123 p.

Andler, Ch, Basch, V., Benrubi, J., Bouglé, C. etc., La philosophie allemande au XIXe siècle. Dilthey, Husserl, Eucken, Wundt, Simmel. La philosophie des sciences historiques. Les grands courants de l'esthétique allemande contemporaine. Paris, Alcan. 8. VI, 254 p.

Apelt, O., Die Behandlung der Geschichte der Philosophie bei Fries und bei Hegel (Vortrag). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Archambault, P., Stuart Mill. 1 vol. de la collection Les Grands Philosophes français et étrangers. Paris, Michaud. 16. 222 p.

Balbino, G., Il torto di Hegel. Roma.

Balsillie, D., An Examination of Bergsons Philosophy. London, Williams. 8. XII, 228 p. *Sh.* 5.

Baunard, A, Frédéric Ozanam d'après sa correspondance. Paris, Poussielque.

Bazardjan, R, Benedetto Croce, il falso estetа (inversione estetica). Padova, Drucker.

Belart, H., Friedrich Nietzsches Freundschafts-Tragödie mit Richard Wagner und Cosima Wagner-Liszt. Dresden, Reisner. gr. 8. VII, *M.* 3.

Benda, J., Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité. Paris, Mercure de France. 18. 135.

Benn, A. W., History of Modern Philosophy. London, Watts. 8. 158 p. *Sh.* 1.

Benoist-Hanapier, L., En marge de Nietzsche. Paris,

Bernstein, Ferdinand Lassalle, le réformateur social. Trad. par V. Dave. Paris, M. Rivière.

Borowski, L. E., Jachmann, R. B. und Wasianski, A. Ch., Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Herausgegeben von F. Gross. Berlin, Deutsche Bibliothek. kl. 8. VIII, 306 S. *M* 1.

Boulon, A. G., Les idées solidaristes de Proudhon. Paris.

Bourgin, G. et H., L'histoire par les contemporains. Le socialisme français de 1789 à 1848. Paris, Hachette.

Boutroux, E., William James. Mit einem Brief des Verfassers an den Uebersetzer und 2 Abhandlungen des Verfassers: Die Bedeutung der Geschichte der Philosophie für das Studium der Philosophie und Gegenstand und Methode der Geschichte der Philosophie. Leipzig, Veit. 8. III, 133 S. *M* 3.

Bowne, B. P., Kant and Spencer. A Critical Study. London, Constable. 8. 452 p. *Sh.* 12/6.

Bréhier, E., Schelling. Un vol. de la collection Les Grands Philosophes. Paris, Alcan. 8. 314 p. *Fr.* 6.

Bucaille, V., Montalembert. Paris, Gabalda.

Cadman, S. P., Carles Darwin and other English Thinkers. With Reference to their Religious and Ethical Value. London, Clarke. 8. 294 p. *Sh.* 5.

*Carallo, A., Naturalismo italiano. Roberto Ardigo. Sua conversione, sua dottrina desunta dalle sue opere. Padova.

Carr, H. W., Henri Bergson: The philosophy of Change. London, Jack.

Caviglione, C., Il Rosmini vero. Saggio di interpretazione. Voghera, Officina d'arti grafiche. 8. 143.

Chalke, R. D., A Synthesis of Froebel and Herbart. London, Clive. 8. 258 p. *Sh.* 3/6.

Cervigni, Nc., Le teorie fondamentali del Marxismo. Roma.

Coignet, C., De Kant à Bergson. Paris, Alcan. 16. 156 p.

Crauford, A. H., The Religion and Ethics of Tolstoy. London, Unwin. gr. 8. 190 p. *Sh.* 3/6.

Dallago, R., Otto Weiniger und sein Werk. Innsbruck, Brenner-Verlag. 8. 47 S. *M* 0,85.

Davy, G., Emile Durkheim. Choix de textes, étude du système sociologique. Paris, Michaud. 220 p.

Dilthey, W., Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis-Hölderlin. 4. Auflage. Leipzig, Teubner. 8. VII, 476 S. *M* 6.

Drews, A., A., Die Philosophie im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts. Geschichte der Philosophie. Nr. 571 der Sammlung gemeinnütziger Vorträge. Prag, Calve. gr. 8. 120 S. *M* 0,40.

Duncan, D., The Life and Letters of Herbert Spencer. London, Williams Norgate. 8. 638 p. *Sh.* 6.

*Duval, M., Emile Faguet. Le critique, le moraliste, le sociologue. Paris.

Dwelshauvers, G., Rousseau et Tolstoï. Leçons faites à l'Ecole des hautes études sociales, pp. 251 278. Paris, Alcan.

Elliot, H. S., Modern Science and the Illusions of Bergson. London, Longmans. 8. 287 p. *Sh.* 5.

Emmel, F., Wundts Stellung zum religiösen Problem. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie der Gegenwart. 8. Heft der Studien zur Philosophie und Religion. Paderborn, Schöningh. 8. X, 118 S, *M* 3.

*Ercole, De, Il saggio di Panlogica ovvero l'Enciclopedia filosofica dell' hegeliano P. Ceretti Turin, Bocca. 2 vol. 513, 640 p.

Erdmann, B., Gedächtnisrede auf Wilhelm Dilthey. Berlin, Reimer. Lex.-8. 18 S. *M* 1.

Eucken, R., Main Currents of Modern Thought. A Study of the Spiritual and Intellectual Movements of the Present Day. London, Unwin. 8. 488 p. *Sh.* 12/6.

Farges, Mgr. A., La philosophie de M. Bergson. Exposé et critique. Paris, Bonne Presse. 8. 390 p.

Fidao-Justiniani, J. E., Pierre Leroux. Paris, Bloud.

Flaig, J., Christoph Sigwarts Beiträge zur Grundlegung und zum Aufbau der Ethik. Stuttgart, Kohlhammer. gr. 8. III, 54 S. ℳ 1,50.

Flournoy, Th., La philosophie de W. James. St. Blaise, Foyer Solidariste. 12. 219 p.

Flügel, O., Herbarts Lehren und Leben. 164. Bändchen der Sammlung Aus Natur und Geisteswelt. 2. Auflage. Leipzig, Teubner. 8. IV, 138 S. ℳ 1,25.

Fonsegrive, G., Léon Ollé-Laprune. L'homme et le penseur. Paris, Bloud. 16. 64 p.

Förster-Nietzsche, E., Der junge Nietzsche. Leipzig, Körner. kl. 8. VIII. 453 S. ℳ 4.

Frehn, J., Nietzsche und das Problem der Moral. Neubabelsberg, Akadem. Verlagsgesellschaft. gr. 8. 80 S. ℳ 2,50.

Fuente, H., aus der: Wilhelm v. Humboldts Forschungen über Aesthetik. 3. Heft der Philosophischen Arbeiten. Giessen, Töpelmann. gr. 8. III, IV, 144 S. ℳ 4,40.

Geraskoff, M., Die sittliche Erziehung nach Herbert Spencer unter Berücksichtigung seiner Moralphilosophie und Entwicklungslehre. Zürich, Speidel. gr. 8. 87 S. ℳ 1,60.

Gillouin, R., La philosophie de M Henri Bergson. Paris, Grasset. 16. 186 p.

Gross, F., Kant-Laienbrevier. Eine Darstellung der Kantischen Welt- und Lebensanschauungen für den ungelehrten Gebildeten, aus Kants Schriften, Briefen und mündlichen Aeusserungen zusammengestellt. München, Bruckmann. kl. 8. 220 S. ℳ 2,80.

Halévy, D., La vita di Federico Nietzsche. Versione di L. Ambrosini. Torino.

Hartmann, A. v, Zwischen Dichtung und Philosophie. 1. Band. Lessing. Herder. Schiller. — 2. Band. Emerson, Ruskin, Maeterlinck, Novalis, Tolstoi. — 3. Band. Carlyle, Nietzsche, Goethe. Eduard von Hartmann. Nr. 126—131 der Burschenschaftlichen Bücherei. Herausgegeben von H. Böttger. Berlin, Heymann. 8. 118, 183 und 132 S. ℳ 1,80.

Henning, H., Goethe und die Fachphilosophie. Strassburg, Bongard. gr. 8. 35 S. ℳ 1.

—, Kants Nachlasswerk. Strassburg, Bongard. gr. 8. 14 S. ℳ 1.

Hermann, E., Eucken and Bergson, their Significance for Christian Thought. London, Clarke. 8. 224 p. *Sh.* 2/6.

Hill, G. Ch., The Philosophy of Nietzsche. An Exposition and an Appreciation. London, Ouseley. 8. 292 p. *Sh.* 7/6.

Hochfeld, S., Das Künstlerische in der Sprache Schopenhauers. Leipzig, Barth. gr. 8. XI, 170 S. ℳ 5.

Jones, Sir H., Browning as a Philosophical and Religious Teacher. London, Mac Lehose. 8. 366 p. *Sh.* 4/6.

Jones, W. T., An Interpretation of Rud. Euckens Philosophy. London, Williams & Norgate. 8. 250 p. *Sh.* 5.

Kade, R., Rudolf Euckens noologische Methode in ihrer Bedeutung für die Religionsphilosophie. Leipzig, Veit. 8. VIII, 145 S. ℳ 2,50.

Kastil, A., Jakob Friedrich Fries Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis. Eine Nachprüfung seiner Reform der theoretischen Philosophie Kants. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. gr. 8. 324 S. ℳ 8.

Kaufmann, H., Die Unsterblichkeitsbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850—1900. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert. 10. Heft der Studien zur Philosophie und Religion. Paderborn, Schöningh. 8. XII, 352 S. ℳ 7.

Kesseler, K., Rudolf Euckens Bedeutung für das moderne Christentum. Bunzlau, Kreuschmer. gr. 8. 66 S. ℳ 1,50.

Knauth, A., Die Naturphilosophie Johannes Reinkes und ihre Gegner. Regensburg, Manz. gr. 8. XVI, 207 S. *M.* 3,60.

Koltan, J., Die Gedankenwelt berühmter Biologen. Ideale und Probleme der Weltanschauung. J. Reinkes dualistische Weltansicht (Neovitalismus). Mit Einführung von L. Plate. München, Reinhardt. gr. 8. VIII, 166 S. *M.* 1,50.

Kopp, Cl., Die Philosophie des Hermes, besonders in ihren Beziehungen zu Kant und Fichte. Köln, Bachem. gr. 8. 140 S. *M.* 3.

Krebs, W., Friedrich v. Matthisson (1761—1831). Ein Beitrag zur Geistes- und Literaturgeschichte des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts. Berlin, Mayer & Müller. gr. 8. 197 S. *M.* 3.60.

Külpe, O., Immanuel Kant. Darstellung und Würdigung. 3., verb. Aufl. 146. Bändchen der Sammlung Aus Natur und Geisteswelt. Leipzig, Teubner. 8. VIII, 153 S. *M.* 1.

Kunze, F., Die Philosophie Salomon Maimons. Heidelberg, Winter. gr. 8. XXVI, 532 S. *M.* 14.

Lau, P., Ursprung und Wesen der Religion nach Wundts Völkerpsychologie. Diss. Königsberg. 8. 91 S.

Le Roy, Ed., Une philosophie nouvelle. H. Bergson. Paris, Alcan. 16. 209 p. *Fr.* 2,250.

Liebmann, O., Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung. Besorgt von B. Bauch. 2. Band der philosophischen Werke. Herausgegeben von der Kantgesellschaft. Berlin, Reuther & Reichardt. gr. 8. XIII, 240 S. *M.* 4.

Loiseau, H., L'évolution morale de Goethe. Paris, Alcan. 8. XVI, 812 p.

Lottin, J., Quetelet, statisticien et sociologue. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie. 8. XXX, 564. p.

*Luigi, P., L'idealisme etico di Fichte e il socialismo contemporaneo. Modena, Formiggini. 8. 368 p.

Macmillan, R. A. C., The Crowning Phase of the Chritical Philosophy. A Study in Kant's Critique of Judgment. London, Macmillan. 8 374 p. *Sh.* 10.

Macran, H. S., Hegel's Doctrine of Formal Logic. Oxford, Clarendon Press. 315 p.

Martinez, D. M., Balmes, precursor de Ketteler. Barcelona, Gili.

Masci, F., Gli studi Kantiani di F. Tocco. Firenze, Collini e Cencetti.

Merbach, P. A., Lester Wards philosophisches System der Soziologie. In seinen Grundzügen dargestellt. Hamburg, Hephaestos-Verlag. Lex. 8. 36 S. *M.* 1.

Meyer, R. M., Nietzsche. Sein Leben und seine Werke. München, Beck. 8. X, 702 S. *M.* 10.

Mandolfo, R., Il materialismo storico in Federico Engels. Genova.

Montesquiou, Cte L. de, L'œuvre de Frédéric Le Play, suivi de Pensées choisies de nos maîtres. Paris, Nouvelle Librairie Nationale.

Monzel, A., Die Lehre vom inneren Sinn bei Kant. Eine auf entwicklungsgeschichtliche und kritische Untersuchungen gegründete Darstellung. Bonn, Georgi. Lex. 8. VII, 332 S. *M.* 6.

Müller, C., Theodor Lipps' Lehre vom Ich in ihrem Verhältnis zur Kant'schen. Berlin, Weidmann. gr. 8. 40 S. *M.* 1.

Natorp, P., Kant und die Marburger Schule. Vortrag. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. III, 29 S. *M.* 0,80.

Ninck, J. Die Begründung der Religion bei Herder. 2. Aufl. Leipzig, Hinrichs. gr. 8. 80 S. *M.* 1,50.

Oppel, U., Die bekanntesten monistischen Systeme der Gegenwart. Ernst Haeckel. E. v. Hartmann Wilhelm Ostwald. Allgemeinverständliche Darstellung und Kritik. 1. und 2. Tausend. 4. Heft der Flugschriften des Kepplerbundes. Godesberg, Naturwissenschaftlicher Verlag. 8. 24 S. *M.* 0,50.

Palante, G., La philosophie du bovarysme, Jules de Gaultier. Paris, Mercure de France.

Parisot, E., Herbert Spencer. Choix de textes, étude du système philosophique. Paris, Michaud. 12. 215 p.

Passkönig, O., Die Philosophie Wilhelm Wundts. Zusammenfassende Darstellung der Individual-, Tier- und Völkerpsychologie. Leipzig, Sigismund & Volkening. gr. 8. VIII, 188 S. *M* 3,20.

*Panthe, L., Lacordaire. D'après des documents nouveaux. Son œuvre, sa survie et son actualité. Paris, Gabalda.

Perego, L., L'idealismo etico. Fichte e il socialismo contemporaneo. Modena.

Phalen, A., Das Erkenntnisproblem in Hegels Philosophie. Die Erkenntniskritik als Metaphysik. Upsala, Akademische Buchhandlung. gr. 8. VII, 458 S. *M* 8.

Pierre, J., Avec Nietzsche à l'assaut du christianisme. Limoges, P. Dupont.

Raab, F., Die Philosophie von Richard Avenarius. Systematische Darstellung und immanente Kritik. Leipzig, Meiner. gr. 8. 164 S. *M* 5.

Ransome, A., Oskar Wilde. A Critical Study. London, Secker. 8. 214 p. *Sh.* 7/6.

Revaux, P., Le Père Gratry, sa vie et ses doctrines. Paris, Gabalda.

Richarz, F., Martin Deutinger als Erkenntnistheoretiker. 9. Heft der Studien zur Philosophie und Religion. Paderborn, Schöningh. 8. 94 S. *M* 2,80.

Roques, P., Hegel, sa vie et ses œuvres. Paris, Alcan. 8. 362 p. *Fr.* 6.

Rosalewski, W., Beiträge zur Philosophie. 1. Schillers Aesthetik im Verhältnis zur Kantischen. Heidelberg, Winter. 8. VIII, 129 S. *M* 3,60.

Saitta, G., Le origini del neo-tomismo nel sec. XIX. Con prefazione di G. Gentile. Bari, Laterza. 16. XVI, 384 p. *L.* 3,50.

Saulze, J. B., Le moniste matérialiste en France. Exposé et critique des conceptions de Le Dantec, Conta etc. Paris, Beauchesne. *Fr.* 3.

Savelli, R., Benedetto Croce: appunti critici al sistema. Bologna, Emiliano.

Schlunke, O., Heinrich Rickerts Lehre vom Bewusstsein. Eine Kritik. Leipzig, Quelle & Meyer. gr. 8. 122 S. *M* 4.

Schrecker, P., Henry Bergsons Philosophie der Persönlichkeit. Ein Essay über analytische und intuitive Psychologie. Nr. 3 der Schriften des Vereins für freie psychoanalytische Forschung. München, Reinhardt. gr. 8. 61 S. *M* 1,50.

Schumann, H., Wundts Lehre vom Willen. Leipzig, Quelle & Meyer. 8. VIII, 97 S. *M* 3

Secrétan, L., Charles Secrétan, sa vie et son œuvre. Lausanne.

Segond, J., L'intuition bergsonienne. Paris, Alcan. 16. 175 p.

Seher, K., Friedrich Nietzsche als Mensch – Denker – Antichrist. Eine populäre Darstellung. Chemnitz, Koezle. gr. 8. 29 S. *M* 0,50.

*Seillère, E., Arthur Schopenhauer. Paris, Bloud. 12. 240 p.

Short, W., Arthur James Balfour as Philosopher and Thinker. London, Longmans & Green.

Sickel, P., Friedrich Hebbels Welt- und Lebensanschauung. Nach den Tagebüchern, Briefen und Werken des Dichters dargestellt. Nr. XIV. der Beiträge zur Aesthetik. Hamburg, Voss. gr. 8. VIII, 234 S. *M* 6.

*Solomon, J., Bergson. London, Constable.

Spranger, E., Wilhelm Dilthey. Eine Gedächtnisrede. Berlin, Borngraber. gr. 8. 29 S. *M* 1.

Stadler, A, Kant. Akademische Vorlesungen. Leipzig, Barth. 8. IV, 248 S. *M* 480.

—, Kants Theologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung. Eine Untersuchung. Berlin, Dümmler. gr. 8. III, VIII, 156 S. *M* 4.

Stamm, E, Kritik der Trübner'schen Aesthetik. Berlin, Hofmann. 8. 77 S. *M* 1,25.

Sternberg, K., Beiträge zur Interpretation der kritischen Ethik. Eine Kritik. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. VIII, 55 S. *M* 2,50.

Symon, J., John Ruskin. New-York.

Thureau-Dangin, Newman catholique, d'après des documents nouveaux. Paris, Plon.

Tonquédec, J. de, Dieu dans „L'évolution créatrice", avec deux lettres de M. Bergson. Paris, Beauchesne.

Trevelyan, G. M., The Poetry and Philosophy of George Meredith. London, Constable. 12. 248 p. *Sh.* 2/6.

Trobridge, G., A Life of E. Swedenborg. With a Popular Exposition of his Philosophical and Theological Teachings. London, Warne. 8. 350 p. *Sh.* 2/6.

Uebele, W., Johann N. Tetens, nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet, mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant. Unter Benützung bisher unbekannt gebliebener Quellen. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. VII, 238 S. *M.* 8.

Vetter, J, Warum ich die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge ablehne. Geisweid, Verlagshaus der deutschen Zeltmission. 8. 24 S. *M.* 0,10.

Walter, H., J. Fr. Herbarts Charakter und Pädagogik in ihrer Entwicklung Stuttgart, Kohlhammer. gr. 8. VII, 208 S. *M* 6,50.

Ward, W., The Life of J. H. Cardinal Newman London, Longmans & Green.

Weiss, G., Fries' Lehre von der Ahndung in Aesthetik, Religion und Ethik unter Berücksichtigung von Kant, Schiller und Jakobi. Göttingen, Vandenhoeck. gr. 8. 191 S. *M* 5.

Westermann, E., Grundlinien der Welt- und Lebensanschauung K. Hildebrands. Systematisch dargestellt und kritisch beurteilt. Leipzig, Quelle & Meyer. gr. 8. 126 S. *M* 3.

Wilm, E. C., The Philosophy of Schiller in its Historical Relations. Boston, Luce. 18. VIII, 183 p

Wunderle, G., Die Religionsphilosophie Rudolf Euckens. Nach ihren Grundlagen und ihrem Aufbau dargestellt. 11. Heft der Studien zur Philosophie und Religion. Paderborn, Schöningh. 8. VII, 119 S. *M.* 3,20.

Zamboni, G., Filosofia neo-scolastica secondo un professore positivista. Verona.

Ziller, O., Verteidigung der Philosophie und Pädagogik von Herbart gegen die Angriffe von Th. Ziegler. Dresden-Blasewitz, Bleyl & Kaemmerer. 8. 20 S. *M.* 0,80.

Miszellen und Nachrichten.

Max Stirner Redivivus. Die Theorie des „Einzigen und sein Eigentum" wendet Prof. Dr. med. B. Ravitz auf das Leben an[1]). Das Grundwesen des Menschen ist nach ihm die Selbstsucht. Er führt aus:

„Wie die Menschheit als Ganzes, so ist der Mensch als einzelner ein Produkt des Milieu. Weil die äusseren Einwirkungen auf die Völker, dieser ‚Menschheitssplitter', wie sie Ratzel genannt hat, in verschiedenen Teilen der Oekumene ganz verschiedenartige sind, darum sind die Völker in ihrem Charakter so grundverschieden von einander. Dasselbe gilt von den Individualitäten.

Wenn man im gewöhnlichen Leben den einen Menschen einen schlechten Charakter nennt, den andern einen guten, so tritt mit diesem Werturteil die Relation zum Ich, zum Egoismus auf. Die Relation zur Gesamtheit zum Staate, welche ebenfalls dieses Werturteil veranlasst, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Gute und böse Charaktere gibt es zunächst nur in Beziehung zum autozentrischen Prinzip. Denn in diesem Prinzip, im Egoismus, ist das Wesen des Menschen enthalten.

Der Egoismus oder, um das stärker klingende deutsche Wort zu gebrauchen, die Selbstsucht ist die Triebkraft alles dessen, was die Menschen tun und lassen. Nur Schwachköpfe und Dummköpfe können dies leugnen. Denn weil alles, was wir das Geistige nennen, auf der Sinnlichkeit Kants beruht, weil also das Physische alles bedingt, weil in uns nichts existiert, nichts existieren kann, ohne dass eine physische Erregung von aussen physische Vorgänge im Innern hervorgerufen hat, und weil alle diese Erregungen und sonstigen Vorgänge im „Ich" kulminieren, darum ist eines jeden Ich der Mittelpunkt seines Seins und seiner Welt. Selbstsucht beherrscht den Menschen und regiert die Welt; denn jede Persönlichkeit und jedes Volk ist sich Selbstzweck. Das ist der Effekt aller Motivationen, welche das Schicksal jeder Stunde eines Menschenlebens bestimmen. Das Ich ist nur die Kulmination, alles andere im sogenannten Geistigen hat der Mensch mit dem Tier gemein. Darum ist das Tierische im Menschen dasjenige Moment, um das sich alles dreht. In Haus und Hof und Staat, in dem, was der Mensch tut und lässt, in Liebe und Hass,

[1]) Der Mensch. Eine fundamental-philosophische Untersuchung. Berlin 1912.

in Rache und Mitleid, in Dankbarkeit, Gewissen und Reue, in der Sehnsucht nach dem Guten und Schönen: kurz in allem und jedem, was das Leben der einzelnen Personalität ausmacht, es schmückt oder schändet, liegt auf dem Grunde als treibende Kraft die Selbstsucht. Und das sind die schlimmsten, brutalsten und gefährlichsten Egoisten, welche in selbstgefälliger Scheinheiligkeit und pharisäischer Entrüstung dies leugnen. Beispiele braucht es nicht hierfür. Wer nicht bloss mit Menschen zusammenkommt, sondern wer sie auch zu beobachten vermag, wer sich selbst zu erkennen imstande ist, der wird und muss mir zustimmen, wenn ich sage: „Des Menschen Wesen ist Selbstsucht".

Die psychologische Begründung dieses Satzes ist allerdings wurmstichig, aber eine durchaus konsequente Folge der tierischen Abstammung des Menschen. Wenn der Mensch keinen Schöpfer und Herrn über sich anzuerkennen hat, dann ist er sich selbst Zweck, er kann sein Ich zum Mittelpunkt all seines Tuns und Lassens machen. Alle Versuche der vornehmen, verschämten Atheisten, dieser Folgerung sich zu entziehen, sind vergeblich, viel konsequenter handeln tatsächlich die offenen Atheisten. Nur schlaue Berechnung, welche das Ich durch allzu konsequente Selbstsucht schädigt, nimmt auch Rücksicht auf andere. Das ist aber wieder nach dem Vf. nur ein tierischer Zug.

„Selbstsucht ist die Triebfeder für alles menschliche Tun und Lassen, das potenziert Tierische im Menschen ist das Bestimmende. Und es müsste diese Welt in Atome zerfallen, wenn das Tierische sich ungehindert, durch keine Gegenmotivation gebändigt und eingeengt, entfalten könnte. Zum Glück für die Menschen und die Menschheit besorgen die Umstände, unter denen der Anthropoide zum Anthropos wurde, das Korrigens in sich. Denn der Mensch ist von Anfang an ein Heerdentier gewesen, nur durch die Gemeinschaft mit seinesgleichen und in ihr zu dem geworden, als was er sich uns in dieser seiner erdgeschichtlichen Entwicklung präsentiert. Diese Gemeinschaft, die Coenonie, hat den Egoismus teilweise wenigstens zum Personalismus abgeklärt, hat des ersteren zentrifugale Tendenzen gemildert, und ist immer noch dabei, im Menschen das dem Begriffe nach Menschliche zur Entwicklung zu bringen und das tatsächlich Tierische zu unterdrücken".

Also hält der Vf. seine allgemein naturnotwendige Selbstsucht doch nicht aufrecht; er widerspricht ja damit auch den offenkundigsten Tatsachen. Von der heroischen Aufopferung christlicher Heiligen gar nicht zu reden, es gibt auch selbstlose Atheisten. Das beweist eben, dass der Mensch kein rein potenziertes Tier ist, dass das Geistige in ihm das Tierische bis zu einem gewissen Grade bezwingen kann. Die Natur kann durch verkehrte Anschauungen nicht völlig unterdrückt werden; unsere Natur hat aber neben der Liebe zum Ich, die nicht notwendig Selbstsucht zu sein braucht, ein angeborenes Gefühl des Mitleids, der Mitfreude, der

Sympathie. Diese Anlage lässt sich nur von den rohesten Naturen unterdrücken, nämlich von solchen, die auf dem Standpunkte des Vf.s stehen, Gott und Geist leugnen. Auch die selbstloseste Hingabe der Mutterliebe weiss der Vf. tierisch zu erklären.

„Wohl gibt es auch wirkliche Selbstlosigkeit, aber sie ist ein Züchtungsprodukt der Coenonie, kein Entwicklungsprodukt der Natur, d. h. ist nicht dem Menschen angeboren, sondern ihm durch das Gemeinschaftsleben, durch die Coenonie anerzogen. Nur die Liebe der Mutter zum Kinde ist in Wahrheit selbstlos. Aber diese Mutterliebe, die man überall dort findet, wo eine Brutpflege vorhanden, ist kein Produkt des Verstandes oder der Vernunft, auch dann nicht, wenn sie dem verkrüppelten oder dem missratenen Kinde gegenüber sich zeigt. Sondern die Mutterliebe ist ein Trieb, der mit Naturnotwendigkeit sich entwickelt und der auch dann wirksam ist, wenn das Geliebte die Liebe nicht verdient".

Also ein edelster Zug des menschlichen Herzens wird zu einem tierischen Triebe degradiert. Ein Kind sollte doch wenigstens der eigenen Mutter für die grossen Opfer, die nur eine liebende Mutter bringen kann, nicht mit so schnödem Undank vergelten.

Nicht besser geht es der Vaterliebe.

„Die Vaterliebe ist kein Trieb; sie kommt der Mutterliebe gegenüber gar nicht in Betracht, ist mehr ein Ergötzen, als eine Liebe. Und ihr zugrunde liegt die Selbstsucht, die beim Weibe vom Triebe der Mutterliebe vollkommen gebändigt wird. Wer hat nicht Väter in Menge kennen gelernt, die aus lauter sogenannter Liebe zu ihren Kindern diesen das Leben verkümmert haben! Sie nannten ihr Verhalten Liebe, der kühle Beobachter musste dafür Selbstsucht sagen, denn sich selber wollten sie Unannehmlichkeiten aller Art ersparen; ihr liebes Ich sollte ruhig bleiben, und darum durfte das Kind kaum frei atmen".

Natürlich ist die eheliche Liebe nicht edler: „Der Mann — es ist das beim Tier auch so — ist verlangend, das Weib gewährend; und dadurch hat das letztere stets ein Uebergewicht über den Mann".

Ein solcher Zynismus ist bedauerlich, aber in mancher Hinsicht belehrend. Ein enfant terrible spricht unverhohlen die absolut konsequenten Folgerungen aus der tierischen Natur des Menschen, welche die „aristokratischen" Atheisten abschütteln möchten, aus. Er gibt denselben eine recht heilsame Lehre: Der Mensch, der in seinem Stolze seine Abhängigkeit von Gott leugnet und sich auf sich selbst stellt, wird dadurch zum erbärmlichsten, selbstsüchtigsten, widerlichsten Wesen degradiert.

Eine Metaphysik der Entwicklung bietet Erik Ziese in der Schrift: „Wachstum und Entwicklung"[1]).

[1]) Gedanken über das All, die Welt und das Ich". St. Petersburg 1912.

Die moderne Welt steht unter dem Zeichen der Entwicklung. Entwicklung ist das Losungswort auf allen Gebieten des Lebens und der Wissenschaft. Aber sehr wenig Einigkeit besteht über das Wesen der Entwicklung selbst, darum ist eine Klarstellung darüber von höchster Wichtigkeit. Eine solche bietet nun Ziese und zwar in fundamentalster Weise; er behandelt sie vom Nichts bis zur Unendlichkeit. Es ist nicht leicht, seinen auf schwindelnden Höhen der Spekulationen sich bewegenden Gedankengängen zu folgen. Zur Charakterisierung hebe ich einige seiner apodiktisch vorgetragenen Sätze heraus:

Die Formen unserer Natur, die Naturgesetze, unsere Logik, Mathematik, Ethik usw., alles das wird als fix und fertig nicht mehr entwicklungsfähig angenommen, sie sollen ewige, im Prinzip unumstössliche Wahrheiten repräsentieren. Dann war es ja klar, dass wir einfach durch Weiterbau dieser „Ewigen Wahrheiten" unser Ziel erreichen könnten. Man glaubte, wir hätten schon die richtige Richtung und brauchten nur geradeaus (logisch) weiter zu laufen. An dieser Voraussetzung müssen alle Versuche zur Aufklärung unseres Lebenszweckes scheitern.

Mit den nichtssagenden, aber alles in sich schliessenden Worten der „Annäherungen an Gott" bezeichnen wir diesen Lebenszweck — Worte, die uns noch nicht einmal eine Andeutung über Gottes Existenz-Möglichkeit geben. Man wollte also Gott in menschlichen Formen erkennen. Das gab einen menschlichen Gott, aber keinen göttlichen. Und doch sagt schon Jesus, dass Gottes Reich nicht von dieser Welt sei. Wir können unsere Formen nur auf uns anwenden, und da wir die Allformen noch nicht haben, so können wir auch das All nicht erkennen und den Begriff „Gott" nie wissenschaftlich definieren — aber darum auch unseren Lebenszweck niemals unbeirrt klarlegen.

All-Form ist aber doch nichts anderes als formlos! Vielleicht dessen Gegensatz. Oder sollte es beides sein? Wir haben dafür nur die für uns eigentlich nichtssagenden Begriffe der Ewigkeit, des Alls, des Nichts.

Woher nun diese ganze Verwirrung? Weil wir unsere menschlichen, augenblicklich natürlichen Formen zu klar sehen und sie auch auf das „All" anwenden wollen, ohne die wir uns überhaupt nichts mehr vorstellen können. Eben weil Grenzen haben Leben ist. Nur das „All" und die „Ewigkeit" sind grenzenlos. Gott ist grenzenlos . . .

Jetzt können wir aber nicht begreifen, wie zwei so grundverschiedene Sachen, wie Gott und unsere Natur, gleichzeitig in ein und demselben Raume sich befinden können. Wir versuchen es also schleunigst mit einer „grundlegenden" Teilung in Materie und Geist . . .

Was liegt nun aber näher, als dass unsere Welt ein Teil Gottes ist? Ein Teil hat immer Grenzen, wenn auch das All, aus dem es genommen ist, keine Grenzen hat. Und was ist Gott anders das „All in Ewigkeit"? Alles an jedem Ort und zu jeder Zeit.

Wenn wir nun aber aus irgend einem Grunde nicht mehr Alles an einem Orte und nicht zu jeder Zeit „erkennen“ können, so entstehen Grenzen, Einschränkungen — Natur und Leben.

Was wird dann aber aus unserer Entwicklung? Ja, was sind wir dann? Wir entwickeln uns, heisst: wir nähern uns der Allewigkeit. Gut, dann muss aber die All-Ewigkeit sich zum Ausgleiche dem Punkt nähern, von dem wir ausgegangen sind, also ihrem Gegensatze — dem Nichts. In dieser Ewigkeit sind wir doch auch mit einbegriffen, als Teil von ihr. Wie kommt es denn, dass sich das Ganze senkt, um einen Teil zu heben? Das ist nur so zu verstehen, dass sich das Ganze senkt, um das Ganze zu heben. Oder dass sich überhaupt nichts senkt, nichts hebt.

Hier sehen wir zum ersten Male, wie zwei in der Vorstellung direkte Gegensätze im All — also ihrem Wesen nach — sich berühren. Das erste (Heben des Ganzen) ist die im All grösstmögliche Allarbeit-Allmacht, und diese kommt der Ruhe (dem Nichts) gleich. Es kommt eben nur auf die Auffassung an, ob ich von etwas sage, es ist machtlos, oder es hat Allmacht.

Man denke: Ist das „All“ vollkommen ohne das „Nichts“? Nein, denn dazu fehlt ihm noch viel, nämlich seine Negation . . . So entwickelt sich das „All“ über das „Nichts“ zu seiner Negation, ebenso wie sich das „Nichts“ zum Plus-Minus-„All“ entwickelt, beide mit dem Bestreben, vollkommen zu werden. Es sind die zwei Gegensätze, die im dritten zusammenkommen wollen, um eine wirkliche Vollkommenheit zu bilden, dort aber auch zu nichts werden können, denn sie verneinen sich gegenseitig. Ganze Vollkommenheit ist Ruhe, Machtlosigkeit. Grösste Einseitigkeit ist Unruhe — Allmacht.

Doch genug der Paradoxien, oder besser gesagt Paroxysmen. Solche Blüten treibt die Auflehnung des Geschöpfes gegen seinen Schöpfer.

Grundlagen einer organischen Weltanschauung bietet M. Krewer in dem 5. Band der von L. Stein herausgegebenen „Bibliothek für Philosophie“ [1]).

Geologie und Paläontologie glauben dargetan zu haben, „dass die Erde sich einst im erstarrten Zustande befand“, und ziehen daraus den Schluss, „dass das organische Leben einen Anfang und ein Ende habe. Diese Annahme ist jedoch eine rein hypothetische. Um dieses zu begründen, müssen wir zunächst auf den dem menschlichen Denken etwas fremden Begriff des Unendlichen eingehen“. „Eine organische Weltanschauung muss vom Prinzip des Unendlichen ausgehen“.

„Denn da jeder Raum, unendlich vielmal vervielfacht, doch nicht an die Grenze des Weltalls reicht, so ist das Weltall nach unseren Begriffen unendlich; und da jeder Körper unendlich viel mal zerlegt werden kann, ohne dass man begrifflich an das Ende der Teilbarkeit gelangt, so ist die Materie unendlich klein. Die begrifflich endliche Welt ist als ein Uebergangsstadium des unendlichen Weltkreisprozesses aufzufassen, in welchem

[1]) Berlin 1912.

die unendlich kleine Materie durch einen unendlichen Vervielfältigungsprozess endliche Formen annimmt, die wiederum durch den unendlich grossen Weltalldividierungsprozess in den ursprünglichen Zustand der unendlich kleinen Materie zerlegt werden. Die Erde ist ein Teil des unendlich grossen Weltalls . . . Sie ist eine Uebergangsform in dem eben beschriebenen grandiosen Weltprozess und unterliegt als solche verschiedenen Transformationen, ohne dass ihr Anfang oder Ende erfasst werden könnte. Die Wissenschaft unterscheidet den Erdorganismus als anorganische und organische Materie. Sind diese beiden Arten der Materie nur durch einen zeitlich endlichen Transformationsprozess geschieden, so sind sie begrifflich identisch und ebenso ewig wie die Erde, sind sie dagegen durch einen zeitlich unendlichen Prozess getrennt, so sind sie verschieden, können durch einen endlichen Transformationsprozess aus einander nicht erklärt werden, und sind beide ebenso ewig wie die Erde".

„Zwei Begriffskomplexe sind in jedem Menschen zu unterscheiden: der organische und der gottähnliche. Der organische Begriffskomplex ist die jedem lebenden Organismus angeborene, in ihm sich fortpflanzende, durch die Kapazität der Sinne begrenzte und mit ihm vergehende Vorstellung der Umgebung . . . Der gottähnliche Begriffskomplex ist die durch eine uns unverständliche Gehirnkapazität dem endlichen Organismus entrissene Vorstellung der Unendlichkeit . . . Die Verbindung dieser zwei Begriffskomplexe in dem lebenden menschlichen Organismus zu einer Einheit führt zu einer organischen Weltanschauung. Die Geschichte der Menschheit ist die Beschreibung des Kampfes zwischen den organischen und gottähnlichen Begriffen, das Ringen nach einer einheitlichen Weltanschauung".

„Der aus den obigen Betrachtungen für eine organische Weltanschauung folgende wichtige Schluss besteht darin, dass das Weltall eine absolute Selbstidentität ist, weil im Weltall nichts verschwinden oder hinzukommen kann".

„Nur die Menschheit darf durch den Schweiss des Mannes und die Schmerzen des Weibes zur Allwissenheit und Ewigkeit streben. Die Gottheit ist die Idee der Menschheit".

Die Grundidee der organischen Weltauffassung ist die ewige Alleinheit. „Diese ewige Alleinheit kann man nicht von Angesicht zu Angesicht erkennen, man kann nur an dieselbe glauben. Im Glauben vergeistigt die ewige Alleinheit zu Gott, welcher die Ursache und das Ziel alles Seins ist".

„Zu der tiefen Erkenntnis der Einheit alles Seins, welche gewiss die grösste Entdeckung des menschlichen Geistes ist, gelangte Moses auf dem Wege eines organischen Denkprozesses". „Wie einem kleinen Kinde in der Felskluft unter der väterlichen Hand vertrauensvoll geborgen, war es Mose beschieden, in einer göttlichen Eingebung das ganze Weltgetriebe in einem Moment zu erfassen und aus demselben die ewige Alleinheit zu erkennen".

Sehr originell! Moses Pantheist, dem die Alleinheit geoffenbart wurde wie einem Kinde, und der zugleich diese „grösste Entdeckung des menschlichen Geistes" durch einen organischen Denkprozess errang.

Philosophischer Sprechsaal.

Eine neue Richtung in der scholastischen Philosophie?

Von Dr. Agostino Gemelli O. F. M., Herausgeber der *„Rivista di Filosofia Neo-Scolastica"* in Mailand.

Aus den Beiträgen verschiedener Mitarbeiter der *„Rivista di Filosofia Neo-Scolastica"* (erschienen im Jahre 1912) offenbart sich die Notwendigkeit, der Neu-Scholastik ein neues Gepräge und den Bestrebungen, sie grösserer Vollendung entgegenzuführen, eine neue Richtung zu geben [1]), nämlich das Programm, nach dem man während der letzten 30 Jahre an der Erneuerung der scholastischen Philosophie gearbeitet hat, zu überprüfen und nötigenfalls zu modifizieren.

Vorsichtshalber will ich jedoch gleich erklären, dass ein Programm überprüfen und umarbeiten nicht heisst, dessen Fundamentalprinzipien aufgeben und zerstören. Diese bleiben dieselben, wie sie von Aristoteles bis zur Scholastik einfachhin, von Boëthius bis Skotus, von Alexander von Hales zu St. Thomas von Aquin und St. Bonaventura sich bewährt haben, nämlich: Der Dualismus von Subjekt und Objekt, von Welt und Gott, von Geist und Materie, ferner die Fundamentaltheorie von Materie und Form, von Substanz und Akt, und vor allem jene Lösung des Erkenntnisproblems, welche den Mittelweg einhält zwischen Idealismus oder Rationalismus einerseits und Positivismus oder Monismus andererseits.

Aber indem man diese Prinzipien annimmt, verschliesst man sich keineswegs den Weg und benimmt man sich keineswegs die Möglichkeit, einer andern Reihe wichtiger Probleme gegenüberzutreten und sie zu lösen.

Beim ersten Aufblühen der Scholastik im 19. Jahrhundert hielt man dafür, dass zu deren Wiedererweckung es genügen würde, sie in Berührung zu bringen mit den Fortschritten der heutigen Wissenschaft, und in die allgemeine Weltanschauung, die sie uns bietet, all das einzufügen, was die Wissenschaft heute an Resultaten erzielt hat. Es entsprach dies der Ansicht, welche den Grund des Niederganges der Scholastik darin zu sehen glaubte, dass sie sich in gewaltsamer

[1]) Es ist nicht möglich, hier die einzelnen Artikel der *Rivista* namhaft zu machen, in welchen solches zum Ausdruck kommt. Das Problem ist niemals ex professo gestellt und behandelt worden, sondern nur nebenbei, insbesondere bei Gelegenheit und auf Grund des kriteriologischen Problems oder aber im Verlauf irgend einer Rezension oder eines andern Artikels. Eine systematische Ausarbeitung dieser Ideen will mir und meinen Freunden zur Zeit noch unmöglich erscheinen, und zwar nicht allein aus inneren, sondern auch und vor allem aus äusseren Gründen, die sich leicht erraten lassen. Nichtsdestoweniger gedenke ich, im ersten Heft des neuen (5.) Jahrganges (1913) der *Rivista* in Form einer Programmentwicklung eine systematische Darlegung der betreffenden Ideen zu geben.

Weise von den übrigen Wissenschaften getrennt und die Errungenschaften, welche die Wissenschaft inzwischen gemacht hat, nicht anerkannt habe (so denkt z. B. De Wulf und mit ihm viele andere).

Man spricht sogar den Wunsch aus, es möchte doch in unserer Zeit ein hl. Thomas erstehen, der die ganze moderne Wissenschaft beherrschte und in seiner Hand vereinigte und es verstände, all dieses immense Gedankenmaterial mit den Prinzipien der Scholastik zu durchdringen und nach denselben zu ordnen, sozusagen zu organisieren.

Wie unvollkommen und vielleicht absurd eine solche Auffassung ist, brauche ich nicht erst mit vielen Worten darzutun. Im Grunde genommen hatten und haben wohl noch immer jene, welche zäh am Alten festhielten und solch wissenschaftlichem Aufputz der Scholastik mit scheelem Auge gegenüberstanden, ein leichtes Spiel gegenüber den Verteidigern dieser Anschauungsweise. Sie konnten es nicht ertragen, dass man sich lossage von den alten Auffassungen, die doch ein harmonisches Ganzes konstituierten, um all dem Gerümpel Platz zu machen, das die Neuerer zusammengetragen hätten, und sie kamen schliesslich dahin, nun in gar nichts mehr nachzugeben und nichts mehr preiszugeben. Und wenn die Neuerer dagegen protestierten, erklärten sie laut: Nun wohlan, wir anerkennen, ganz nach eurem Wunsche, die Forderungen der Wissenschaft; wir anerkennen, dass, wenn die Wissenschaft etwas als Tatsache erwiesen hat, dies anzunehmen ist; allein eure „Wissenschaft" bietet keine Tatsachen, sondern nur Hypothesen und Theorien, die nur relativen Wert besitzen; denn sie sind nicht bewiesen in dem Sinne und nach dem Werte, den wir mit dem Worte „beweisen" verbinden.

Die letzteren, die Thomisten nämlich, hatten freilich nicht so ganz unrecht, denn es ist in der Tat die Auffassung unannehmbar, nach welcher die Philosophie nur die Summe aller Wissenschaften sei. Dieser Anschauung huldigt der Positivismus, ja sie ist der reinste Positivismus. Und man muss, wenn man aufrichtig sein will, in der Tat zugestehen, dass die sogenannten Neuscholastiker es nicht genügend verstanden haben, sich dem Zauber der gefeierten Herrin Wissenschaft zu entziehen. Und auch wir waren — es sei dies aufrichtig zugestanden — eine Zeitlang diesem Verhängnis anheimgefallen. Es rührt dies daher, dass die Neuscholastik derselben Zeitperiode entstammt, in welcher der Positivismus in Blüte stand, und zu welcher man die Wissenschaft wie einen Abgott verehrte. Es war aber und ist ein Irrtum, Wissenschaft und Philosophie einander gleichzusetzen; Wissenschaft und Philosophie verhalten sich heterogen zu einander; Philosophie ist etwas anderes und etwas mehr als blosse Wissenschaft, etwas anderes und besseres als eine einfache Art wissenschaftlicher Behandlungsweise oder als die Krone der Wissenschaft oder als die Summe aller wissenschaftlichen Begriffe und Hypothesen. Wahre, aber einzigartige Wissenschaft ist die Philosophie; denn sie allein ist absolutes Wissen. Jene hingegen, welche die Philosophie mit den Errungenschaften der Wissenschaft nur einfach vervollständigen wollen, erkennen die obengenannte Heterogenität der beiden nicht an und zwar aus Furcht, sie möchten sonst noch rückständiger gelten als selbst die Positivisten.

Ausserdem gibt es aber noch einen anderen Grund, weswegen in den Streitigkeiten der konservativen Anhänger des alten und reinen Thomismus mit den freien Neuerern die ersteren leichteres Spiel hatten.

Ein philosophisches System muss als ein Ganzes gedacht werden. Es ist nicht etwas, das nach Bedürfnis neu überfirnisst oder in irgend einem seiner Teile neuen Einzelforderungen entsprechend ausgeflickt werden könnte, Forderungen, die sich ergeben aus der Feststellung neuer Tatsachen oder aus dem

Fortschritt des philosophischen Gedankens selbst. Und es genügt nicht, dass dasselbe (ein philosophisches System nämlich) nur wieder durchdacht werde in Verbindung und Verwertung der neuen Errungenschaften der Wissenschaft. Freilich muss auch dieses geschehen: aber vor allem muss es wieder durchdacht werden als System selbst, als allgemeine Weltanschauung, als Ganzes. Und wenn es wahr ist, dass das moderne Denken neue Forderungen an die Philosophie gestellt hat, himmelweit verschieden von den Forderungen der Wissenschaft, aus denen der Positivismus entsprungen ist, dann muss das philosophische System zwar auch in Betrachtung dieser Forderungen wieder durchdacht werden, aber so, dass die neuen Errungenschaften und die wissenschaftlichen Theorien nicht einfachhin anerkannt werden als etwas, das um jeden Preis dem Ganzen einverleibt werden müsste, sondern nur als Bedingungen — und nichts mehr —, als Bedingungen der neuen Forderungen an das philosophische Denken[1]). Um nun unter Voraussetzung des Gesagten die Formel, „das scholastische System müsse in Hinsicht auf die gegenwärtigen Forderungen des Denkens von neuem durchdacht werden", in die Tat umzusetzen, müssen wir damit beginnen, anzuerkennen, dass die Geschichte der Philosophie nicht eben nur die Geschichte der „Verirrungen des menschlichen Geistes" ist, wie einer gesagt hat, den wir alle gut kennen, sondern die Geschichte der Anstrengungen des menschlichen Geistes, um die Lösung der grössten Probleme zu finden. Anerkennen müssen wir auch, dass es nicht wahr ist, was man mitunter sagt: die Geschichte des philosophischen Gedankens in der Gegenwart sei ein Sichbegegnen und Sichdurchdringen der verschiedensten einander und sich selbst widersprechenden Systeme; sie ist vielmehr ein stufenweise sich abwickelnder logischer Prozess der Höherentwicklung auf Grund kritischer Ausscheidung einerseits und assimilierender Aufnahme andererseits. Daraus ergibt sich als weitere Konsequenz, dass die scholastische Philosophie — will sie anders den aktuellen Forderungen des philosophischen Denkens entsprechen — all die verschiedenen philosophischen Systeme der Gegenwart sich vorführen muss, um sie durch solch einen Ausscheidungs- und Assimilationsprozess zu überwinden und zu eigener Höherentwickelung nutzbar zu machen. Das, und das allein ist die gegenwärtige Aufgabe der Scholastik. Sie muss, um es nochmals und noch klarer zu sagen, ihre Richtung ändern. Solche Aenderung einer einmal eingeschlagenen und liebgewonnenen Richtung kostet zwar Mühe und Opfer. Wer aber Vertrauen hat zum angestammten Besitze seiner Ideen, für den sind solche Opfer und Mühen nichtssagend. Auch wir müssen Vertrauen haben zu unseren Auffassungen. Es war uns ein leichtes, den Positivismus zu überwinden, eben weil wir jenes Vertrauen hatten. Mit dem gleichen Vertrauen wird es uns ebenso leicht gelingen, den Idealismus unserer Tage zu überwinden.

Versuchen wir es nun also, indem wir unsere Prinzipien überprüfen und deren Tragweite bemessen, dem Idealismus gegenüber ein Gleiches zu tun, was die Neuscholastiker dem Positivismus gegenüber getan haben. Studieren wir ihn recht gründlich, machen wir uns das zu eigen, was annehmbar ist: das übrige, was sich der philosophia perennis nicht assimilieren lässt, wird von selbst fallen, eben weil es nicht die Wahrheit für sich hat. Erinnern wir uns

[1]) Lassen wir somit den Positivismus nur ruhig entschlafen und wenden wir uns zur Verteidigung dessen, was wir als Wahrheit ansahen, gegen die kühnen Angriffe des wiedererwachten Idealismus. Wozu denn die Kräfte verschleudern und die Zeit verschwenden durch Kampfespolemik gegen einen Toten oder doch bereits Sterbenden?

daran, dass „überwinden" nicht besagen will „zerstören", rein negative Polemik treiben. Freilich gehört auch dieses negative Element dazu, aber beileibe nicht dieses allein. „Ueberwinden" besagt vielmehr einen kritisierenden Prozess, der sondert, sowohl beim Assimilieren als wie beim Verwerfen und beim Aufnehmen. Und deshalb pflegen wir denn auch beizeiten unseren Freunden zu raten, Kant und Hegel und all die modernen Philosophen zu studieren. Es ist dies zwar eine neue Aufgabe, die wir da stellen; aber es ist eine Forderung auf Tod oder Leben, die ausgeführt werden muss, denn sonst werden uns diese modernen Systeme derartig umschlingen, dass wir uns ihrer nicht mehr erwehren können. Und man fürchte nichts, wenn bei dieser Erneuerung irgend etwas vom Alten in Wegfall kommen muss. Es werden nur temporäre Elemente sein, die fallen, aber wir haben zu viel Vertrauen in die ewige (unverwüstliche) Lebenskraft des fundamentalen Kerns der scholastischen Lehren, als dass wir auch nur für einen Moment daran zweifeln würden, dass sie auch nur im geringsten erschüttert, geschweige denn über den Haufen geworfen werden könnten.

Wir können in der Tat dem Idealismus die Stirne bieten, denn wir haben mit ihm ein Fundamentalprinzip gemein, die Absolutheit des Wissens nämlich, die vom Positivismus nicht anerkannt worden war und konsequenterweise auch nicht anerkannt werden konnte. So stehen wir denn fest auf dieser gemeinsamen Grundlage, in der übrigens das Hauptprinzip der Erkenntnislehre beruht, und verteidigen wir von hier aus die Philosophie der Konformität (zwischen Subjekt und Objekt) gegen die Philosophie der Identität (von Subjekt und Objekt), die stets zwischen Gegensätzen vermittelnde aristotelische Philosophie gegen die Uebertreibungen und Einseitigkeiten der nachkantianischen Philosophie. Aber — wie gesagt — erst nachdem beiderseits jenes Grundprinzip anerkannt worden und vor allem, nachdem wir die anderen mehr oder weniger gelungenen Versuche überprüft haben, welche zwar vom traditionellen Standpunkt aus, aber im Bewusstsein, neuen Problemen gegenüberzustehen, zur Ueberwindung der idealistischen Uebertreibungen und Konstruktionen jemals unternommen worden sind. Und sind nicht in diesem Sinne der Rosminianismus und der Giobertianismus solche Versuche? Das ist der Grund, weshalb sich deren Studium so sehr empfiehlt.

Und man wird den wohltuenden Einfluss des soeben entworfenen Arbeitsprogrammes unschwer einsehen. Das Problem, das wir in der Gegenwart vorab zu lösen haben, ist das Erkenntnisproblem. Wenn wir dem kritischen Idealismus gegenüber nicht den Beweis für die Objektivität unserer Erkenntnisse führen, sind wir überwunden. Um aber jenen Beweis führen zu können, genügt es nicht, sich auf den naiven Realismus unserer Altvorderen zu berufen, denn wenn es auch wahr ist, dass er die dunkele Forderung notwendiger Anerkennung der objektiven Gültigkeit unserer Erkenntnisse zum Ausdruck bringt, so ist damit doch noch längst nicht der Zweifel überwunden, den nun einmal der heutige Kritizismus dem menschlichen Geiste infiltriert hat. Die Neuscholastiker haben schon einen Schritt nach vorwärts gemacht, indem sie die Notwendigkeit dargetan haben, dass man jene Position des Kritizismus annehmen und nach einer Rechtfertigung der Objektivität unserer Erkenntnisse sich umsehen müsse (man denke nur an den Versuch des Kardinals Mercier). Aber das genügt noch nicht. Zu wiederholten Malen haben viele Gelehrte in unserer *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* auf das Ungenügende dieser Lösung hingewiesen, und die Diskussion ist noch sehr lebhaft unter unseren Freunden. All das genügt schon deswegen nicht, weil die Geschichte der Philosophie nichts anderes ist als die Geschichte der Anstrengungen des menschlichen Geistes zur

Ueberwindung dieses seines Zweifels zu gelangen, veranlasst und hervorgerufen durch die dunkele Forderung, die in seiner Tiefe liegt und auf die sich sein Vertrauen auf die objektive Gültigkeit seiner Erkenntnisse aufbaut.

Und deswegen gerade müssen wir über den Idealismus hinwegschreiten, um das zu erreichen, wozu der Idealismus sich als unfähig erwiesen hat; denn sollen unsere Anstrengungen zum Ziele führen, so müssen sie über jene hinausgehen, die schon vor uns von anderen gemacht worden sind. Wer uns vorangegangen ist, ist auf der Bresche gefallen: aber die Leiber der Gefallenen dienten den Siegern, um in die feindliche Festung einzuziehen. Das Vertrauen, das wir auf den absoluten Wert unserer Erkenntnisse setzen, sagt uns, dass wir sicher zum Ziele gelangen werden.

Wir müssen ferner beachten, dass schliesslich sich alles auf eine Frage der Taktik reduziert. Was uns vorerst zu tun obliegt, ist, dass wir Stellung nehmen gegenüber dem Idealismus, wie es bis vor kurzem von Bedeutung war, den idealen und geistigen Wert unserer Erkenntnisse gegen den Positivismus zu verteidigen. Und wenn aus Gründen der Taktik das Programm der Neuscholastiker bislang auf dem Begriff der Notwendigkeit negativer und positiver (assimilierender) Polemik beruhte und beruhen musste gegenüber dem Positivismus, und wenn man darum den Experimentalwissenschaften und denen, die sich damit befassten, Rechnung tragen musste, so muss hingegen heute die Neuscholastik ihr Programm negativer und positiver Polemik dem Idealismus zuwenden; denn ein Gegner kann ja nur mit seinen eigenen Waffen bekämpft werden und indem man sich mit ihm auf gleiches Terrain stellt.

Die Prinzipien bleiben die gleichen; nur die Taktik hat sich geändert. Man sucht nämlich den spekulativen Gesichtspunkt vor allem mehr hervortreten zu lassen, um so Waffen und Terrain mit dem Gegner gemeinsam zu haben.

Das also ist die eingangs berührte Modifikation, die man dem sogenannten Programm der Neuscholastik geben muss. Es versteht sich von selbst, dass man mit den rein spekulativen Argumenten, wie immer, auch die experimentalwissenschaftlichen Argumente, so weit sie für die Philosophie von Bedeutung sind, wird in Anwendung bringen müssen. Auch wird man noch eigens jenen Teil des Wissens verteidigen müssen, dem der Idealismus keinerlei Rechnung trägt.

Das also sind, in flüchtiger Skizzierung, die programmatischen Gedanken, die ich mit meinen Freunden seit einiger Zeit zu diskutieren pflege. Es legt sich uns nun die Notwendigkeit nahe, ein konkretes Arbeitsprogramm zu entwerfen, entsprechend jenen Ideen, die nur die Bedürfnisse zum Ausdruck bringen, die sich seit einiger Zeit in unserer Seele bemerkbar machten und die sich auf das dunkele und noch unbestimmte Sehnen und Streben beziehen, das wir in unserer Seele von Tag zu Tag wachsen fühlen.

Wir hoffen, dass wir in nicht allzu langer Zeit auch werden sagen können, zu welch konkretem Arbeitsprogramm und zu welch positiven Entschlüssen uns diese Bedürfnisse und Wünsche geführt haben werden.

Wir möchten jedoch vorerst hören, was andere, die gleich uns in anderen Ländern an der Wiederbelebung der scholastischen Philosophie arbeiten, von unseren oben entwickelten Ideen denken. Deshalb habe ich zugleich im Namen meiner Freunde und Mitarbeiter, deren Gedanken in obigen Darlegungen sich widerspiegeln, dieses Programm entworfen in der Hoffnung, bald auch die bewährte Stimme solcher darüber zu hören, die mehr davon verstehen als wir.

Philosoph. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft.
26. Band. 3. Heft.

Eine kritische Untersuchung über das Denken im Anschluss an die Philosophie Wilhelm Wundts.

Von Oberlehrer E. Grünholz in Hamm i. W.

I.

Das Verhältnis des Menschen zu der ihn umgebenden Welt nennt Rudolf Eucken[1]) das Problem, das heute im Mittelpunkte der Arbeit und des Kampfes steht, ein Problem, in das alle übrigen Probleme einmünden, und nach dessen Lösung sich „die Bilder vom Leben, der Begriff von der Wirklichkeit, die Fassung der Wahrheit" verschieden gestalten. Es ist im Grunde dasselbe Problem, um dessen Lösung sich die Philosophen seit den altersgrauen Tagen des Heraklit und des Demokrit unablässig mühen, dasselbe Problem, das Leibniz und der ältere Rationalismus durch die reale Macht des Denkens oder der Vernunft zu lösen versuchten, dessen Lösung aber der moderne Empirismus und Positivismus auf einem ganz anderen Wege anstreben.

Wohl hatte Kant, als zu Beginn der Neuzeit die beiden Richtungen des Rationalismus und des Empirismus machtvoll sich entfaltet hatten, und damit scheinbar innerer Zwiespalt in das Problem der Realität hineingetragen war, diesen Zwiespalt zu lösen unternommen. Sein scharfer Geistesblick hatte wohl den tiefen Wert und die fundamentale Bedeutung des Problems erkannt, dass ihm das Opfer eines schlichten, einsamen Gelehrtenlebens nicht zu hoch erschien, um der Nachwelt einen eigenen und einzigartigen Versuch einer neuen Lösung zu bieten. Freilich nur einen Versuch, der eine Lösung des Zwiespaltes nur dadurch zu geben vermochte, dass er einen neuen und vielleicht schlimmeren Zwiespalt in der Lösung selber schuf, die Grundverschiedenheit der theoretischen und der praktischen Vernunft: dort „ein entschiedenes Nein" in der Betonung der Unmöglichkeit für das Subjekt, der Wahrheit über die Welt der Dinge an sich gewiss zu werden, hier der positive „Weg zu einem Ja", der in das Reich des praktischen Handelns führt; dort eine Wahrheit bloss menschlicher Art, eine Gedankenwelt, nur für uns selbst und unser Vorstellen geltend, ein Weltbild, nicht über uns hinaus reichend, hier das gerade Gegenteil, die Wahrheit nicht bloss

[1]) Geistige Strömungen der Gegenwart, 1909, 10 ff.

menschlicher, sondern absoluter Art, der Mensch, unmittelbar in den tiefsten Gründen der Dinge stehend und fähig, aus sich selbst eine Welt zu erzeugen, das Subjekt als moralisches Wesen der Träger dieser Welt[1]).

Es ist nicht Aufgabe dieser Zeilen, die Bemühungen darzulegen, die darum auch trotz Kant und nach Kant bis in die Gegenwart hinein nie ganz ausgesetzt haben, das Problem der Realität zu lösen, den Zwiespalt zu überwinden und die Kluft zu überbrücken, die dem Menschen das „Problem seines Grundverhältnisses zur Wirklichkeit" bietet, auch nicht die Aufgabe, die Gründe aufzuzeigen, warum die Lösung des Problems den philosophischen Systemen der Neuzeit bisher nicht gelungen ist. Die Tatsache nur soll hier festgestellt werden, die Eucken bitter beklagt, dass einstweilen noch nirgends in den Bewegungen, die das Problem der Realität hervorgerufen hat, ein fertiger Abschluss zu erblicken ist. Das Problem bleibt ungelöst nach wie vor, „und die Menschheit verbleibt in dem peinlichen Hin- und Herschwanken zwischen Arbeit und Seele, zwischen der Absorbierung des Subjekts durch das übermächtige Objekt und der Verflüchtigung des Objekts durch die Selbstherrlichkeit des Subjekts"[2]).

Bei diesem peinlichen Hin- und Herschwanken zwischen den polaren Gegensätzen, die das genannte Problem birgt, ist es in seiner Entwicklung notwendig gegeben, dass auch einmal die Frage auftaucht, „ob nicht die ganze Scheidung von Subjekt und Objekt, ob nicht alle Anerkennung eines inneren Bereiches neben der Aussenwelt von Haus aus verfehlt sei, ob nicht bei solcher Fassung das Wahrheitsstreben den unlösbaren Widerspruch enthalte, zugleich scheiden und verbinden, auseinanderhalten und zusammenführen zu wollen"[3]). So ist in der Tat, wie Eucken näher ausführt, Mach neben Avenarius zu diesem Ergebnis gekommen, „jene Scheidung als eine unnütze und irreleitende Verdoppelung aufzugeben". So sucht in anderer Form aber auch Wundt in der Gegenwart von dieser Seite aus des Problems Herr zu werden. Hierauf und auf die Schwierigkeit, die sich für Wundt daraus ergibt, dass er positivistische und metaphysische Tendenzen trotz allem Widerstreit in seinem System zu vereinigen sucht, macht Külpe[4]), einer seiner ersten und besten Schüler, aufmerksam, eine Schwierigkeit, die unmittelbar das Problem der Realität berührt.

Denken und Sein bilden nach Wundt ursprünglich eine Einheit. Wie es ursprünglich kein Denken gibt, sagt er, das nicht Erkennen wäre, so gibt es hinwiederum kein Erkennen, das nicht unmittelbar eins wäre mit seinem Gegenstande. „Unsere Vorstellungen sind ursprünglich selbst die Objekte";

[1]) Eucken a. a. O. 16.
[2]) Eucken a. a. O. 25.
[3]) Eucken a. a. O. 25.
[4]) Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland[4] 108 f. und 120 f.

Wundt nennt sie wegen dieser Einheit Vorstellungsobjekte. Erst durch das „reflektierende Erkennen" geht dieser Begriff in die beiden Begriffe der Vorstellung und des Objekts über, und von nun an „ist alles Erkennen von dem Streben beseelt, jene Einheit wieder herzustellen", ein Ziel, das dann niemals ganz erreicht werden kann und das, gegen die „naive Erkenntnisstufe" gehalten, Wundt wie die Sehnsucht nach einem goldenen Zeitalter erscheint, das seit dem Augenblick, wo der Mensch seine Vorstellungen und ihre Objekte unterscheiden lernte, auf immer verschwunden ist[1]).

Das ist das ontologische Prinzip in Wundts Erkenntnislehre, dessen eingehende Kritik einer späteren Abhandlung vorbehalten bleiben mag. Hier sei nur auf die Schwierigkeit und Unklarheit hingewiesen, die Külpe[2]) in Wundts Ausführungen findet, indem bei ihm nicht einzusehen ist, was denn nun eigentlich die Realität ist, die Wundt im Gegensatz zu Mach rückhaltslos anerkennt, und in welchem Verhältnis diese „Realität der Vorstellungsobjekte" zu der bei ihrer rationalen Bearbeitung gesetzten „Realität von Denkgegenständen" oder „Gedankendingen" steht. Dies ontologische Erkenntnisprinzip ist u. a. die Grundlage für Wundts eigenartige Stellungnahme zum Substanzbegriff[3]) mit den folgenschweren Weiterungen, die sich daraus für ihn ergeben, bis er sich schliesslich berechtigt glaubt, den modifizierten Substanzbegriff völlig zu eliminieren, um so den Weg frei zu bekommen für die Aktualitätstheorie, die seine Philosophie beherrscht.

Wundts ontologisches Erkenntnisprinzip fusst aber wiederum auf einem zweiten ebenso folgenschweren und verhängnisvollen Prinzip, auf dem u. a. sein Voluntarismus sich aufbaut und das im folgenden Gegenstand der näheren Untersuchung sein soll. Das ist das psychologische Prinzip seiner Erkenntnislehre, dass wie Denken und Sein, ebenso auch Denken und Wollen eins sind. Aus beiden Prinzipien resultiert, in sich zwar folgerichtig entwickelt, Wundts voluntaristischer Monismus, der aber mit seinen beiden Grundpfeilern steht und fällt.

II.

„Nicht objektive Realität zu schaffen . . ., sondern objektive Realität zu bewahren, wo sie vorhanden, über ihre Existenz zu entscheiden, wo sie dem Zweifel ausgesetzt ist": das ist nach Wundt[4]) — und mit Recht — die wahre und die allein lösbare Aufgabe der Erkenntniswissenschaft. Und eine schwere Aufgabe zugleich, völlig unberührt von der Wahrheit, dass Erkenntnistheorie weder die erste, noch die einzige Aufgabe der Philosophie ist, wie Kant es wünschte, sodass Lotze demgegenüber es als langweilig bezeichnete, wenn die

[1]) System der Philosophie I³ 78 f.
[2]) A. a. O. 109.
[3]) System der Philosophie I³ 254.
[4]) System der Ph. I³ 91.

Messer immer nur gewetzt werden, ohne dass es zum Schneiden kommt. „Wer vom Erkennen gering denkt", sagt Eucken[1]), „wer in ihm nicht mehr als ein Registrieren blosser Erscheinungen sieht, der braucht sich über seine nähere Gestaltung und über sein Verhältnis zum Ganzen des Geisteslebens keinerlei Sorge zu machen. Wer aber in ihm eine Durchleuchtung und innere Aneignung der Wirklichkeit sucht, dem wird jenes zu einem schweren Problem". — Ist Wundt in seiner Philosophie dieses Problems Herr geworden?

Erkennen definiert Wundt[2]) als ein „Denken, mit dem sich die Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Gedankeninhalte verbindet". Das „notwendige Werkzeug aller Erkenntnis" ist ihm also das Denken, und die Frage: „Was ist Denken?" steht deshalb auch mit Recht am Anfange seiner erkenntnistheoretischen Erörterungen[3]). Drei Merkmale sind es, die nach Wundt den Begriff des Denkens erschöpfen und das Denken von anderen Tatsachen oder Vorgängen unterscheiden: Das Denken ist subjektive, selbstbewusste, beziehende Tätigkeit.

Das Denken ist Tätigkeit, „immerwährendes Geschehen", „kein ruhendes Ding", kein selbständiger Gegenstand. So entschieden wendet Wundt sich gegen die letzte Ansicht, dass er den aktuellen Charakter des Denkens nicht eindringlich genug betonen kann, ohne freilich anzugeben, gegen wen er sich dabei eigentlich wendet und von wem das Denken jemals zu einem „selbständigen Ding" gestempelt worden ist.

Das Denken ist subjektive Tätigkeit. Die Frage, wie überhaupt die Unterscheidnng zwischen Subjekt und Objekt zustande kommt, berührt dabei hier vorläufig nicht. Subjektive Tätigkeiten sind aber nicht minder unser Vorstellen, Fühlen und Wollen. „Dennoch sind sie nicht etwa dem Denken gleichgeordnete Vorgänge, sondern sie sind Bestandteile, aus denen alles Denken sich aufbaut. Kein Denken ohne Vorstellungsinhalt, kein Vorstellungsinhalt ohne Gefühlsregung, keine Gefühlsregung ohne Willensrichtung". Aber noch mehr: jedes Denken ist nach Wundt ein Wollen. Mögen die Elemente unserer Denkakte auch ganz oder zum Teil ungesucht sich darbieten, „die Art, wie wir sie aneinanderfügen, bleibt eine Tat unseres Wollens"[4]). Denken und Wollen sind ihm also, obgleich er aus methodischen Gründen gesondert von ihnen spricht, im Grunde eins. „Es gibt schlechterdings nichts ausser dem Menschen noch in ihm, was er voll und ganz sein eigen nennen könnte, ausgenommen seinen Willen"[5]).

Das ist die erste folgenschwere fundamentale Voraussetzung in Wundts System, die seiner Erkenntnislehre ein charakteristisches

[1]) A. a. O. 56.
[2]) System I[3] 76.
[3]) System I[3] 27 ff.
[4]) System I[3] 30.
[5]) System I[3] 375.

Gepräge gibt, ohne dass er aber für diese Voraussetzung genügende Beweisgründe erbringt. Es mag abgesehen werden von dem Widerspruch, der darin liegt, dass Wundt einmal den Willen als Bestandteil des Denkens dem Denken unterordnet, nachher aber wieder den Willen als das einzige, was der Mensch voll und ganz sein eigen nennen könnte, über das Denken erhebt. Für Wundt verschwindet der Widerspruch, wenn ihm das Denken nichts anderes als „eine Tat unseres Wollens" ist. Aber diese letzte These hält vor der Kritik nicht stand. Wohl lässt sich eine Abhängigkeit des Denkens vom Willen nicht leugnen, sonst gäbe es kein willkürliches, nach einer bestimmten Richtung hinzielendes Denken, keine formale Logik, keine Wissenschaft. Aber andererseits gibt es auch einen Gedankenzwang, eine autoritative, objektive Macht des Denkens, wo nicht der Wille das Denken bestimmt, sondern umgekehrt — und das gerade im praktischen, zielbewussten, sittlichen Handeln — das Denken dem Willen seine Direktiven gibt, ein Denken, das unbedingte und objektive Zustimmung fordert, mag der Wille dabei vielleicht noch so sehr die praktische Zustimmung versagen wollen. Zustimmung ist in diesem Falle kein Willens-, sondern ein Erkenntnisakt, keine Einwilligung, sondern ein Einverständnis. So sehr darum im übrigen auch die Tatsache einer innigen Wechselwirkung zwischen Denken und Wollen bestehen bleibt und Anerkennung fordert, so wenig lässt sich Wundts Behauptung rechtfertigen, dass das Denken lediglich Willkürhandlung ist, und ebenso sehr bleiben Denken und Wollen nicht, wie Wundt will, im Grunde eins, sondern zwei völlig selbstständige charakteristische Seiten unseres Seelenlebens.

Was aber veranlasst denn Wundt zu seiner eigenartigen psychologischen Stellungnahme hinsichtlich dieser fundamentalen Seiten des psychischen Geschehens? Eine überraschende Antwort hierauf ergibt sich zugleich aus der Antwort auf die Frage nach dem Subjekt, als dessen Tätigkeit das Denken gilt. Zu dem Zwecke ist es erforderlich, auf Wundts Psychologie des Willens in logischer Kritik etwas näher einzugehen.

III.

Denken, Fühlen und Wollen durchdringen sich nach Wundt bei allen unseren Handlungen, insbesondere sind Fühlen und Wollen auf das engste verbunden. „Jeder Willensvorgang setzt sich aus Gefühlen zusammen, und von den Gefühlen schliessen diejenigen, die zu dem vorhandenen Vorstellungsinhalte in unmittelbarer Beziehung stehen, die Modifikationen der Lust und Unlust, deutlich schon eine bestimmte Willensrichtung ein. Spezifisch für den Willensakt sind aber jene Gefühle, die die Handlung selbst und ihren unmittelbaren Erfolg begleiten, und deren Zusammenhang das ausmacht, was wir unser Ich nennen. Dieses Ich ist daher nichts anderes, als die Verbindung der fortwährend sich wiederholenden Tätigkeitsgefühle mit schwankenden, nur in einzelnen ihrer Bestandteile, namentlich denen, die

sich auf den eigenen Körper beziehen, ebenfalls relativ gleichförmig wiederkehrenden Empfindungen und Vorstellungen“ [1]).

Ausführlicher verbreitet sich Wundt über diese Frage in seinen psychologischen Werken. Die Gefühle, sagt er in seinen „Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele“ [2]), „fehlen bei keinem Willensvorgang . . . denn ehe das Wollen aktuell wird, kündigt es als Willensrichtung sich an: diese Willensrichtung besteht in Gefühlen, die aber darum kein vom Wollen in Wirklichkeit verschiedener Prozess, sondern lediglich Bestandteile eines vollständigen Willensvorganges sind, die nur deshalb von dem letzteren gesondert werden können, weil unzähligemal Gefühle in uns auftreten, aus denen sich keine Willensakte entwickeln“.

„Was ist es nun aber“, so fragt Wundt weiter, „das zu dem Gefühl hinzukommen muss, damit aus ihm ein Wollen hervorgehe? Die im Gefühl gelegene Willensrichtung muss — so wird man im allgemeinen auf diese Frage antworten können — in eine jener Richtung entsprechende Tätigkeit übergehen. Nun schliesst der Begriff der Tätigkeit zwei Momente in sich: erstens kann von einer solchen nur die Rede sein, wenn irgend ein Vorgang, eine Veränderung in dem gegebenen Zustande der Dinge geschieht; und zweitens muss diese Veränderung auf irgend ein Subjekt zurückgeführt werden, das als deren unmittelbare Ursache zu betrachten ist“. Als Beispiele nennt Wundt aus physikalischem Gebiete die chemische Tätigkeit des elektrischen Stromes, die mechanische Tätigkeit des Wassers, des Windes u. dgl. und gibt genau an, welches in diesen Beispielen die Veränderungen sind (die chemische Zersetzung einer Flüssigkeit, die Bewegung eines Mühlrades u. a.), und welches das die Veränderungen bewirkende Subjekt ist (der elektrische Strom, das bewegte Wasser, die bewegte Luft). So weist Wundt auch die bei den Willenstätigkeiten eintretenden Veränderungen auf, die sich teils auf den Vorstellungsinhalt, teils, wie bei den äusseren Willenshandlungen, auf unsere körperlichen Bewegungen beziehen. Aber es liegt auf der Hand, sagt Wundt, dass mit diesen Veränderungen das psychologische Wesen des Willens nicht erschöpft sein kann, und er betont ausdrücklich, dass zu alledem die Beziehung auf ein tätiges Subjekt hinzukommen muss, „dem wir in unserer inneren Wahrnehmung die Eigenschaft beilegen, die unmittelbare Ursache aller dieser Veränderungen zu sein“.

Welches ist aber dieses tätige Subjekt? „Die nächste Antwort scheint zu lauten: Das wollende Subjekt in uns ist unser eigenes Ich“. Doch diese Antwort bedeutet für Wundt, „beim Lichte betrachtet“, nichts mehr als einen anderen Ausdruck für das wollende Subjekt selbst. Somit hängt die Antwort auf die gestellte Frage davon ab, „genauer zu bestimmen, was das Ich sei“. Durch eine abermalige Analyse der Willenshandlungen gelangt Wundt zu dem

[1]) System I³ 31.
[2]) 3. Aufl. 252 ff.

Ergebnis, dass das Ich „der an das Wollen gebundene Komplex von Gefühlen“ ist und zwar der Gefühle, die die bereits erwähnten „charakteristischen Bestandteile der Willensvorgänge“ sind. „Auf diese Weise ist das Wollen eine Tätigkeit, bei der das handelnde Subjekt und die von ihm ausgeführten Handlungen überhaupt gar nicht von einander gesondert werden können, weil das Subjekt selbst in nichts anderem besteht, als in einem Teil der Vorgänge, die wir zugleich als seine Handlungen auffassen“.

Diese Ausführungen Wundts gilt es nun im folgenden ein wenig näher zu beleuchten.

IV.

Die Gefühle sind nach Wundt als Bestandteile eines vollständigen Willensvorganges, in denen sich das Wollen, ehe es aktuell wird, als Willensrichtung ankündigt, bestimmte psychische Vorgänge (Wundt spricht freilich auch wohl von Zuständen, obgleich er, streng genommen, nur psychische Vorgänge, nur ein immerwährendes seelisches Geschehen anerkennt). Diese Gefühlsvorgänge können, wenn sie nicht abklingen oder durch andere Gefühle verdrängt werden, zu Willensakten sich entwickeln. Auf jeden Fall sind sie nach Wundts Ansicht Tätigkeiten, die unter Umständen in ihrem weiteren Verlauf Willenstätigkeiten werden können. Das letztere können sie aber nur unter Einwirkung eines tätigen Subjekts. Streng genommen, ergibt sich die Frage nach dem tätigen Subjekt freilich schon vorher als die Frage nach dem fühlenden Subjekt. Aber abgesehen davon, erwartet man wenigstens auf die von Wundt gestellte Frage nach dem wollenden Subjekt, das die Gefühle zum Uebergang in Willenstätigkeit veranlasst, eine befriedigende Antwort, in der dies Subjekt jedem logischen Gedankengange zufolge als von den Gefühlen verschieden erklärt wird. Denn deutlich lautet Wundts Frage: „Was ist es, das zu dem Gefühl hinzukommen muss, damit aus ihm ein Wollen hervorgehe?“ Deutlich gibt Wundt auch die nächste Antwort darauf: „Was hinzukommen muss, ist die Beziehung auf ein tätiges Subjekt“. Folgerichtig stellt er auch noch die entscheidende andere Frage: „Was ist dieses tätige Subjekt?“ Und jetzt, wo man mit Spannung die Antwort erwartet, da erfolgt der überraschende Salto: Das Subjekt sind die Gefühle selbst; es ist von der Tätigkeit überhaupt nicht verschieden. Tätigkeit ohne ein von ihr verschiedenes tätiges Subjekt ist zwar auch für Wundt zunächst etwas Begriffswidriges, ein tätiges Subjekt für jede Tätigkeit folglich etwas durchaus Denknotwendiges, was Wundt, um alle Zweifel an der Wahrheit dieses Satzes zu beheben, durch die erwähnten Beispiele aus der Physik erhärtet. Allein wo es für ihn gilt, die erste praktische Anwendung von diesem Denkgesetz zu machen und das Subjekt der Willenstätigkeit aufzuweisen, wo es gilt, den Gedanken, den er richtig

einleitet, auch folgerichtig zu Ende zu denken und der unabweisbaren und unabänderlichen, von jedem objektiven Denken zugestandenen Tatsache von der Existenz eines selbständigen tätigen Seelenwesens zuzustimmen — denn die experimentellen psychophysiologischen Fragen nach dem Verhältnis der Empfindungsstärke zu den Reizstärken, nach den Intensitätsschwankungen der Herz- und Pulsbewegungen bei den verschiedenen Gefühlsregungen, nach der Anzahl der im Bewusstsein festgehaltenen Taktreihenglieder u. dgl. m. sind doch nur von untergeordneter Bedeutung gegenüber dieser Kardinalfrage —: da erklärt er die Tätigkeit selbst als das sie verursachende tätige Subjekt, identifiziert mit anderen Worten die Wirkung mit der Ursache, entsprechend der Ungereimtheit, die man beginge, wenn man auf physikalischem Gebiete etwa die Gesamtheit (den Komplex) der Flügelschläge einer Windmühle als die Ursache für die Bewegungen der Windmühlenflügel erklären wollte. So begeht Wundt hier einen im Hinblick auf seine wissenschaftliche, repräsentative Autorität unbegreiflichen folgenschweren Gedankenfehler, der als klassischer Typus für seinesgleichen gelten und zugleich als vorzügliches Beispiel für die oben aufgestellte Behauptung dienen kann, dass es sehr wohl ein Denken gibt, das Zustimmung erfordert, dem der Wille aber gleichwohl die Zustimmung zu versagen vermag.

Allerdings versucht Wundt an anderer Stelle sich gegen einen solchen schweren wissenschaftlichen Vorwurf zu schützen, indem er für das Gebiet des willkürlichen Denkens eine sogenannte „logische Kausalität“ konstruiert, deren unterscheidendes Merkmal darin liegen soll, „dass bei ihr aus gegebenen Bedingungen eine Folge nicht notwendig gezogen werden muss, sondern dass es unserem Denken freisteht, ob es tätig sein will oder nicht“[1]). Ueber diese logische Kausalität urteilt aber bereits der Herbartianer Otto Flügel[2]) folgendermassen: „Es ist bekannt, dass ein Denker oft beim besten Willen und der grössten Selbstkritik nicht alle Konsequenzen zieht, zu denen er die Prämissen zugegeben hat, oder die Widersprüche nicht bemerkt, in denen er sich bewegt — das ist dann subjektive Schwäche des einzelnen. Aber hier scheint diese Schwäche, die willkürlich die notwendigen Folgerungen aus den Prämissen nicht ziehen will, als das Normale hingestellt zu werden, als eine Freiheit des Denkens, die kaum etwas anderes als Willkür bedeutet, gegen welche natürlich die Wissenschaft nicht streiten kann“.

Es ist stets ein bedenkliches Zeichen für die Unhaltbarkeit einer Theorie, wenn sie sich gezwungen sieht, zur Erklärung neuer Tatsachen neue Voraussetzungen zu hypostasieren. Als klassisches Beispiel aus der Geschichte der Physik kann Newtons Lichthypothese gelten, die bei jeder neuen optischen Erscheinung, wie sie seit dem

[1]) Logik I² 627.

[2]) Ueber Wundts Erkenntnislehre, Zeitschrift für exakte Philosophie, XII, 1883, 52.

17. Jahrhundert in drängender Aufeinanderfolge bekannt wurden, immer neue und immer mehr gezwungene Annahmen für die vermeintlichen Lichtmoleküle machen musste, bis sie schliesslich unter der Wucht der einstürmenden Tatsachen zusammenbrach. Auch für Wundts Philosophie ist es kein empfehlendes Charakteristikum, dass er sich gezwungen sieht, zur Erklärung der psychischen Tatsachen, wie sie von ihm versucht wird, bekannte und bewährte Grundbegriffe der Philosophie, wie den Kausal- und den Substanzbegriff, das Bewusstsein u. a., für seine Ansichten zurechtzustutzen und zu modifizieren. Welche Konsequenzen dies Verfahren nach sich zieht, zeigt bereits die Kritik seiner voluntaristischen Grundhypothese, dass das Denken Wollen sei; statt nämlich die subjektiven Tätigkeiten des Denkens und des Wollens folgerichtig als Tätigkeiten eines von ihnen verschiedenen selbständigen Seelenwesens anzuerkennen, bezeichnet er vielmehr den Willen fälschlich als das Subjekt dieser Tätigkeiten, dass es dann nicht mehr befremdend erscheint, wenn das Denken als Tätigkeit dieses subjektivierten Willens selbst ein Wollen ist: „Unser Ich ist unser Wollen“ [1]). Doch was ist, beim Lichte betrachtet, das Wundtsche Ich?

V.

Wundts Ichbegriff ist, wie schon oben kurz erwähnt, nichts anderes, als der Zusammenhang aller Empfindungen und Gefühle, die einen Willens- oder Apperzeptionsakt begleiten [2]). Indem „diese Elemente neben ihrer stetigen Veränderlichkeit zugleich einen stetigen Zusammenhang . . . darbieten, fassen wir das wollende Subjekt als ein bei allen seinen Veränderungen dauerndes auf“. So entsteht für Wundt der Begriff des Ich, der für sich allein genommen, vollkommen inhaltsleer ist, und der „in Wirklichkeit nichts anderes ist, als die Art und Weise, wie die Vorstellungen und die sonstigen seelischen Vorgänge zusammenhängen“. Dass wir dieses Ich als Subjekt zu unseren inneren Vorgängen hinzudenken, ergibt sich nach Wundt — obgleich ihm selbst ursprünglich ein solches Subjekt eine Denknotwendigkeit ist — aus einer „Analogie mit den Gegenständen, die wir trotz des Wechsels ihrer Eigenschaften als die nämlichen auffassen, weil sich all dieser Wechsel zeitlich wie räumlich in stetigen Uebergängen vollzogen hat“. Ein „beharrendes Sein“ in diesen Dingen gibt es nicht. Die räumlichen Dinge sind vielmehr für Wundt, wie er an anderer Stelle näher ausführt [3]), nichts anderes, als „ein bestimmter Komplex von Eigenschaften und Zuständen“, die sich „mit einer gewissen Konstanz“ zusammenfinden. Diese besteht in der „räumlichen Selbständigkeit“ und der „zeitlichen Stetigkeit“ der Erscheinungen. Gleichwohl sind diese Bedingungen bloss relativer Art. Ein vollkommen zureichendes objektives Kriterium

[1]) System I³ 375.
[2]) Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele³ 274 ff.
[3]) Logik I³ 461 ff.

für ein Ding gibt es nicht: „die Frage, ob ein Gegenstand sei oder nicht sei, wird also schliesslich stets durch einen Machtspruch unseres Denkens entschieden". Die Fähigkeit dazu besitzt aber das Denken vermöge der „Einheit der Apperzeption" d. h. der „Selbstständigkeit und Stetigkeit unseres denkenden Selbstbewusstseins". „Da wir nun", so fährt Wundt an der früher zitierten Stelle fort, „ohne die Stetigkeit unseres Seelenlebens die Stetigkeit der objektiven Dinge nicht zu erkennen vermöchten, so ist denn freilich in diesem Wechselspiel der Entwicklungen das Ich sowohl Ursache wie Wirkung. Der Zusammenhang der seelischen Vorgänge, der sich uns in dem Begriff des Ich verdichtet, ermöglicht die Unterscheidung der Gegenstände von ihren wechselnden Eigenschaften, und diese Unterscheidung hinwiederum macht uns geneigt, jenem Begriff selbst einen dinglichen Wert beizulegen". Indem nun unser Körper, an den in unserer Wahrnehmung das Ich gebunden ist, selbst ein äusseres Ding ist, wird das Ich zunächst „ein Mischprodukt aus äusserer Wahrnehmung und inneren Erlebnissen: es ist der Körper mit den an ihn gebundenen seelischen Vorgängen — so lange bis die Reflexion diese Einheit zerstört, worauf nun aber immerhin ein blasses Abbild jener das sinnliche Ich begleitenden Dingvorstellung erhalten bleibt". Dies blasse Abbild jenes Mischproduktes, das stets in der „praktischen Lebensanschauung mit ihrer naiven Sinnlichkeit die Herrschaft führt", nennt Wundt — das Selbstbewusstsein.

Eine Kritik dieser Ausführungen, soweit sie den Dingbegriff betreffen, zeigt zunächst, wie Wundt sich schon bei der Definition eines räumlichen Gegenstandes gezwungen sieht, mit Rücksicht auf seinen Seelen- und Substanzbegriff dem Dingbegriff Gewalt anzutun und ein „beharrendes Sein" in den Dingen zu leugnen, das, wie Kant sagt[1]), „zu allen Zeiten nicht bloss der Philosoph, sondern selbst der gemeine Verstand als ein Substratum alles Wechsels der Erscheinungen vorausgesetzt haben und auch jederzeit als ungezweifelt annehmen werden". Dies Substrat, um dessen Begriff Wundt trotz der unvermeidlichen Widersprüche, die sich daraus ergeben, so gern herum möchte, kann das Denken in Wirklichkeit erst dazu zwingen, den Begriff des objektiven Dinges zu vollziehen, das sich ihm vermöge der „Einheit der Apperzeption" als ein einheitliches Ganzes zu erkennen gibt. Der Substanzbegriff ist es somit ganz und gar erst, der den Grund für die reale Existenz eines Dinges ausser uns abgibt, und dieser Begriff kann nur dann fehlen, wenn man den Dingen eben nicht auf den Grund geht, sondern sich gleich der Assoziationspsychologie und Aktualitätstheorie mit einer deskriptiven Behauptung ihrer Eigenschaften und Zustände zufrieden gibt, wie die positivistische Philosophie es will.

Beachtenswerter für die vorliegende Untersuchung ist der Zirkel, in dem Wundt sich in seiner Entwicklung des Ichbegriffs bewegt.

[1]) Kritik der reinen Vernunft, Reklamausgabe, 176.

Um die Entstehung des Dingbegriffs zu erklären, appelliert er an einen „Machtspruch unseres Denkens“ und die Einheit unseres denkenden Selbstbewusstseins. Umgekehrt dagegen sieht er sich für die Entwicklung des letzten Begriffes gezwungen, zu einer „Analogie mit den Gegenständen“ seine Zuflucht zu nehmen und die „Stetigkeit unseres Seelenlebens“ durch die „Stetigkeit der objektiven Dinge“ zu erklären. Dass bei einem solchen Verfahren beide Begriffe ihren Halt verlieren, und er für beide den Beweis schuldig bleibt, leuchtet ihm freilich nicht ein. Vielmehr schlägt er in wohl erkennbarer Absicht den gangbareren Weg ein, in einem „Wechselspiel der Entwicklungen“ ein Zerrbild des natürlichen Ichbegriffs zu entwerfen, von dem er dann billigerweise behaupten kann, dass es „sowohl Ursache wie Wirkung“ ist. Doch dieser Pfeil richtet sich nach den vorhergehenden Ausführungen verhängnisvoll gegen den Schützen selbst.

VI.

Noch ein drittes Mal — und damit wenden sich diese Ausführungen zum Ausgangspunkte zurück — begegnet uns der von Wundt begangene Fehler in seinen „Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele“ bei der Behandlung der intellektuellen Prozesse und ihrer unterscheidenden Merkmale[1]. Auch für diese Vorgänge ist nach Wundt das nächste Merkmal, wie bereits mehrfach erwähnt, das begleitende Gefühl der Tätigkeit. Diese Tätigkeit ist hier aber für Wundt wieder genau dieselbe, wie die Willenstätigkeit. „In der Tat“, sagt er, „fällt vermöge dieser subjektiven Merkmale (der Tätigkeit und des Tätigkeitsgefühls) die intellektuelle Tätigkeit unmittelbar unter den Begriff der freiwilligen inneren Handlung oder der aktiven Apperzeption, und in diesem Sinne können daher die intellektuellen Prozesse vom rein psychologischen Standpunkte aus auch als apperzeptive Vorstellungsverbindungen von den Assoziationen unterschieden werden. Dabei darf man freilich hier so wenig wie oben unter einer freiwilligen oder willkürlichen Tätigkeit eine ursachlose Handlung verstehen, sondern jener Ausdruck hat nur die Bedeutung, dass es sich um Veränderungen im Bewusstsein handelt, die wir nicht auf vereinzelte Vorstellungsverbindungen, sondern auf die vereinigte Totalwirkung aller in uns vorhandenen Anlagen, also in letzter Instanz auf die gesamte zurückliegende Bewusstseinsentwicklnng zurückführen. Insofern wir das Resultat dieser Gesamtentwicklung unser Ich nennen, betrachten wir daher dieses Ich als die Ursache aller intellektuellen Vorgänge“.

Eine nähere Kritik dieser Ausführungen folgt weiter unten. Unmittelbar leuchtet ein, dass auch hier der falsche Ichbegriff die Ursache ist, dass Wundt das Denken in zu engem Sinne lediglich als Willkürhandlung hinstellt. In Wirklichkeit wird durch einen objektiv

[1]) Vorlesungen[3] 355.

richtigen Begriff des Ich zunächst nur der subjektive Charakter der Denktätigkeit erhärtet und das Subjekt dieser Tätigkeit als ein von ihr unterschiedenes selbständiges reales Seelenwesen bestimmt, dessen Existenz aus den in uns angetroffenen inneren Erlebnissen unzweifelhaft und mit zwingender Notwendigkeit resultiert.

Das Denken ist also — das ist das Ergebnis der bisherigen Untersuchung — subjektive Tätigkeit. Aus diesem Merkmal folgt aber nicht, dass das Denken identisch mit der Willenstätigkeit ist. Ebensowenig folgt ferner daraus, dass das Denken, wie Wundt als zweites Merkmal dafür angibt, selbstbewusste Tätigkeit ist.

Wundt leitet dies zweite Merkmal des Denkens lediglich aus der Beziehung der Denktätigkeit auf das wollende Ich her[1]). Sein Ichbegriff hat sich aber als unzulänglich erwiesen. Damit wird auch sein Beweis für das zweite Merkmal des Denkens hinfällig und dieses auf das erste Merkmal subjektiver Tätigkeit reduziert. Doch damit ist die Frage, ob das Denken selbstbewusste Tätigkeit ist, selber noch nicht entschieden.

VII.

Ist das Denken selbstbewusste Tätigkeit? So gewiss es ist, dass jedes selbstbewusste Subjekt ein denkendes Subjekt, wie umgekehrt jedes denkende Subjekt ein selbstbewusstes Subjekt ist, so wenig folgt daraus, dass das selbstbewusste Subjekt sich auch seiner psychischen Tätigkeiten oder auch nur immer des Inhalts dieser Tätigkeiten bewusst ist, und so unrichtig erweist sich darum schon die Behauptung Wundts, dass alles Denken selbstbewusste Tätigkeit ist, einfach durch die Tatsache, dass es auch ein unbewusstes Denken gibt, d. i. ein Denken, dessen sich das denkende Subjekt während des Denkens selbst nicht bewusst ist, sondern das ihm entweder gar nicht oder erst nachträglich durch irgend einen Umstand in das Bewusstsein, besser in die Erinnerung kommt.

Wundt freilich spottet über die Annahme eines „Unbewussten"; er nennt das Bewusstsein nach dieser Auffassung eine Art „Schaubühne, auf der unsere Vorstellungen abwechselnd als die handelnden Personen auftreten, hinter den Coulissen verschwinden und, sobald ihr Stichwort kommt, wieder erscheinen"; er nennt diese Anschauungsweise so geläufig, „dass manche Psychologen und Philosophen es für viel wichtiger halten, zu erfahren, was hinter den Coulissen, im Unbewussten vor sich geht, als was sich im Bewusstsein ereignet"[2]).

Allein diese Kritik ist von derselben Weise und Wirkung, wie die des „hölzernen Seelenatoms", des „isolierten, starren Wirklichkeitsklötzchens", womit Paulsen die Seelensubstanz bezeichnet, und

[1]) System I[3] 31 f.
[2]) Vorlesungen[3] 260.

sie erweist sich nach den Worten eines ernsten und ehrlichen Denkers, wie Oswald Külpe [1]) es ist, als ein wohlfeiler Kampf gegen die von dem Kritiker selbstgeschaffene Anschauungsweise. Nebenbei kann Wundt selber Ausdrücke wie „Schwelle des Bewusstseins", „Ein- und Austritt aus dem Bewusstsein" ganz und gar nicht entbehren, wenn er sie auch als „bildliche Redeweisen" bezeichnet, „die zur kurzen Bezeichnung gewisser Tatsachen der inneren Erfahrung nützlich sind, in denen man aber niemals eine Beschreibung der Tatsachen selber erblicken darf" [2]). Und doch kann Wundt z. B. nicht umhin, von „merklichen" und „unmerklichen Empfindungen" zu sprechen, d. h. solchen Empfindungen, „die von uns aufgefasst werden", und solchen, „die wir nicht wahrnehmen, . . . die wir nicht aufzufassen imstande sind" [3]). Nun besteht das Bewusstsein nach Wundt „lediglich in der Tatsache, dass wir innere Erfahrungen machen, Vorstellungen, Gefühle, Willensregungen in uns wahrnehmen". „Alle diese Vorgänge sind uns bewusst, insofern wir sie haben; sie sind uns nicht bewusst, wenn wir sie nicht haben" [4]). Eine Empfindung aber, die wir nicht wahrnehmen, haben wir auch nicht, folglich sind wir uns ihrer auch nicht bewusst. Und doch wird, wie Wundt selber zugesteht, „die wissenschaftliche Reflexion zu dem Schlusse gedrängt, dass es Empfindungen . . . geben muss, die wir nicht als solche wahrnehmen, . . . deren Dasein wir aber voraussetzen müssen, um die wahrgenommenen Empfindungen zu erklären" [5]). Existieren aber solche nicht wahrgenommenen, also unbewussten Empfindungen in der Tat, wo ist da noch ein Grund, die Existenz eines Unbewussten zu leugnen? Wenn Wundt dagegen, um aus diesem Dilemma herauszukommen, in dem angeführten Beispiel sich damit hilft, dass er den Begriff der Empfindung allgemein sowohl für die merklichen, als auch für die nicht merklichen Empfindungen gebraucht und nur gelegentlich beide Arten auseinanderhält, dann verschleiert er entweder damit nur den festgestellten Tatsachenbestand, oder aber er dehnt auch den Begriff des Bewusstseins über die erwähnten unbewussten Vorgänge aus, die zwar objektiv vorhanden, aber als solche für das Subjekt nicht vorhanden, weil nicht wahrnehmbar sind. In keinem Falle hat er freilich dann ein Recht, unbewusste psychische Vorgänge zu leugnen.

VIII.

Von den vielen grossen Denkern aus älterer und neuerer Zeit, die für die Tatsächlichkeit eines unbewussten Seelenlebens eintreten, seien hier nur Leibniz und der eigentliche Philosoph des Unbewussten, Eduard von Hartmann genannt. So phantastisch sich auch im einzelnen die Leibnizsche Monadenlehre ausnimmt, ihre Grundgedanken,

[1]) Einleitung in die Philosophie [4] 279.
[2]) Vorlesungen [3] 263. — [3]) Vorlesungen [3] 49 f.
[4]) Vorlesungen [3] 263. — [5]) Vorlesungen [3] 49 f.

die u. a. für die niederen Monaden ein unbewusstes Seelenleben annehmen, sind jedenfalls einer besseren Kritik wert, als Wundt ihnen angedeihen lässt; und die zahlreichen konkreten Einzelfälle, die Ed. v. Hartmann zur Begründung seiner Annahme eines unbewussten Seelenlebens anführt und denen er seine grösste Sorgfalt zuwendet, weil auf dieser Grundlage sein metaphysisches Gebäude ruht, sind nicht einfach mit Wundts spöttischer Bemerkung „hinter den Coulissen" abgetan.

Gerade Hartmann weist eine solche naive Deutung des Unbewussten, wie Wundt sie den Vertretern dieser Anschauungsweise unterzuschieben beliebt, entschieden zurück. „Das Unbewusste", sagt er[1]), „ist nicht als ein Untergeschoss oder Keller des Bewusstseins zu verstehen, in welchen der Bewusstseinsinhalt unter Abstreifung der Bewusstseinsform versinkt, um gelegentlich wieder hervorzutreten. Das Unbewusste ist kein Taubenschlag, aus dem die Vorstellungen wie Tauben aus- und wieder einfliegen, und je nachdem bewusst oder unbewusst heissen. Denn der Bewusstseinsinhalt ist nicht von der Bewusstseinsform zu trennen, weil beide als koordinierte Wirkungen gemeinsamer Ursachen gleichzeitig entstehen und vergehen".

Hartmann weist des ferneren eingehend nach, dass der Ausdruck „Denken gleich bewusste Tätigkeit" sogar einen Widerspruch enthält. Hartmann unterscheidet zwischen psychischen Phänomenen und psychischer Tätigkeit. Erstere sind immer bewusst, „eben weil sie psychische Phänomene oder Erscheinungen sind; darin, dass sie einer Psyche erscheinen, darin besteht eben ihr Bewusstwerden . . . Wären das Wollen und das Denken psychische Phänomene, so gäbe es weder unbewusstes Wollen noch unbewusstes Denken. Wer das Wollen in einem bestimmten Komplex von Vorstellungen, Empfindungen und Gefühlen bestehend glaubt, hat ganz recht, unbewusstes Wollen zu leugnen, weil das, was er mit dem Namen »Wollen« belegt, lediglich ein psychisches Phänomen und als solches notwendig bewusst ist . . . Ueber die Möglichkeit unbewussten Wollens lässt sich erst dann reden, wenn man anerkennt, dass die charakteristischen Merkmale von Vorstellungen, Empfindungen und Gefühlen nur phänomenale Bewusstseinsrepräsentanten einer ausserbewussten psychischen Tätigkeit sind . . . und dass erst jene hinterbewusste psychische Tätigkeit das ist, was mit dem Worte Wollen eigentlich gemeint ist . . . So ist auch über die Möglichkeit unbewussten Denkens erst dann zu verhandeln, wenn man anerkennt, dass die aufeinanderfolgenden bewussten Vorstellungen nur die phänomenalen Fussstapfen sind, welche das ausserbewusste Fortschreiten der Tätigkeit hinterlässt, oder die Reflexe, die es etappenweise ins Bewusstsein hineinwirft".

[1]) Philosophie des Unbewussten[11] Vorwort XXXIV.

IX.

Psychische Tätigkeiten sind also nach Hartmann absolut unbewusste Tätigkeiten, die als solche „in kein Bewusstsein fallen und von keinem zu belauschen sind, wenngleich ihre Produkte, sofern sie psychische Phänomene sind, in ein Bewusstsein fallen müssen"; und Hartmann bezeichnet es als eine Täuschung, wenn man in dem Wechsel und der Wandlung der psychischen Phänomene, die ihre Produkte sind, die Tätigkeiten selbst unmittelbar wahrzunehmen glaube, auf die man höchstens aus ihren Produkten zurückschliesst[1]).

Nun wollen in der Tat neuerdings die experimentellen Untersuchungen der Würzburger Schule, über deren wichtigste Ergebnisse Geyser berichtet[2]), u. a. zu dem Resultat gekommen sein, dass bei den Versuchspersonen auch „das Bewusstsein der Aktivität beim Urteilen" vorhanden war, „das sie am deutlichsten in Form einer auf eine anfängliche Zurückhaltung erfolgenden inneren Entscheidung erlebten". Aber es leuchtet nach dem vorhergehenden ohne weiteres ein, dass die betreffenden Personen unmittelbar nur die Gefühle der „anfänglichen Zurückhaltung" und der darauf folgenden „inneren Entscheidung" oder Gewissheit als bewusste „psychische Phänomene" erlebten, während sie die Tatsache der „Aktivität" selbst erst aus diesen Produkten nachträglich erschlossen, dass sie sich also in einer Täuschung befanden, wenn sie diese „phänomenalen Bewusstseinsrepräsentanten" der psychischen Tätigkeit bei der Beschreibung ihrer Erlebnisse als „Bewusstsein der Aktivität" zu Protokoll gaben.

In Wahrheit gibt sich somit wohl die Tatsache des Denkens durch seine Begleiterscheinungen der Vorstellungen, Empfindungen und Gefühle dem Bewusstsein kund, nicht aber unmittelbar das eigentliche Wesen dieser Tatsache, die Tätigkeit des Denkens selbst; diese wird vielmehr erst aus jenen Tatsachen erschlossen, wenn das denkende Subjekt, wie auch Wundt es tut, über sich selbst und sein eigenes Denken nachzudenken beginnt. Es gibt also, mit anderen Worten, wohl ein bewusstes oder auch selbstbewusstes Denken, wobei das denkende Subjekt sowohl von seinem Denken — dass es denkt —, als auch von sich selbst als Subjekt seiner Gedanken weiss. Aber es weiss nicht zu gleicher Zeit, wie es denkt; es gibt somit nicht, wie Wundt behauptet, für uns ein Denken als selbstbewusste Tätigkeit, denn die Denktätigkeit ist als solche für uns niemals ein Erlebnis, d. h. Inhalt unmittelbarer Erfahrung. Unmittelbarer Bewusstseinsinhalt ist vielmehr nur die blosse Tatsächlichkeit des Denkens, wie sie das selbstbewusste Subjekt als spezifische innere Empfindung erfährt, und weiter nichts.

X.

Doch nicht die Tätigkeit des Denkens allein ist es, die für das denkende Subjekt unbewusst bleibt. Es gibt auch ein unbewusstes

[1]) A. a. O. XXXV f.

[2]) Lehrbuch der allgemeinen Psychologie (1908) 395 und 434 Anm.

Denken, d. h. ein Denken, dessen Tätigkeit nicht nur, sondern auch dessen Inhalt für das denkende Subjekt während des Denkens unbewusst bleibt. Genaue Selbstbeobachtung muss diese Tatsache anerkennen. Erwähnt sei zunächst aus der älteren Literatur die Bemerkung eines Psychiaters (Jessen, Psychologie), die Ed. v. Hartmann[1]) anführt: „Wenn wir mit der ganzen Kraft des Geistes über etwas nachdenken, so können wir dabei in einen Zustand von Bewusstlosigkeit versinken, in welchem wir nicht nur die Aussenwelt vergessen, sondern auch von uns selber und den in uns sich bewegenden Gedanken gar nichts wissen. Nach kürzerer oder längerer Zeit erwachen wir dann plötzlich wie aus einem Traum, und in demselben Augenblick tritt gewöhnlich das Resultat unseres Nachdenkens klar und deutlich im Bewusstsein hervor, ohne dass wir wissen, wie wir dazu gekommen sind".

Ein schönes ähnliches Beispiel von Selbstbeobachtung, die für das seelische Unbewusste spricht, führt Geyser[2]) an: „Wenn ich eine geistige Aufgabe . . . durchdenke, so beeinflussen mich die erst kommenden Gedanken bereits, ehe sie in meinem Bewusstsein aktual sind, beim Niederschreiben. Die Art dieser Beeinflussung durch das vorwärts gelegene Unbewusste kann ich schwer beschreiben. Aber dass sie stattfindet, dass sie mich die Niederschrift der Sätze beginnen lässt, ehe ich sie sprachlich und sachlich ganz ausgedacht habe, und mir gleichwohl das Bewusstsein des Verständnisses und des Könnens gibt, das ist Tatsache".

Geyser berichtet auch über die Ergebnisse der bereits erwähnten „experimentell psychologischen Untersuchungen über das Denken" im Würzburger psychologischen Laboratorium, die diese fundamentale Seite des psychischen Problems berühren und „die Existenz und Wirksamkeit von unbewusstem Psychischen als eine experimentell festgestellte Tatsache" bezeugen[3]).

Wundt freilich will ein unbewusstes Denken nicht anerkennen. Tatsachen, wie die von Geyser erwähnte, erklärt er als „Gesamtvorstellungen in unserem Bewusstsein". Wenn wir im Begriffe stehen, einen verwickelten Gedanken auszusprechen, so steht nach Wundt[4]) zunächst der ganze Gedanke als „Gesamtvorstellung" in unserem Bewusstsein. Diese ist durchaus nicht mit den Urteilen identisch, in die sie sich zerlegen lasse. „Vielmehr können wir hier deutlich wahrnehmen, dass zwar vor dem Aussprechen des Gedankens dieser als Ganzes schon in uns liegt, dass aber doch die einzelnen Bestandteile erst in dem Masse zu klarem Bewusstsein erhoben werden, als wir die Zerlegung wirklich ausführen".

Ganz richtig; nur vergisst Wundt hierbei, dass auch der noch nicht ausgesprochene Gedanke, den wir als Ganzes in uns vorfinden, mit allen seinen wesentlichen Bestandteilen in der charakteristischen Verbindung, die eben den betreffenden Gedanken

[1]) A. a. O. 277. — [2]) A. a. O. 175. — [3]) A. a. O. 77 f.
[4]) Vorlesungen[3] 356 ff.

kennzeichnet, bereits auf Grund irgend einer psychischen Funktion entstanden sein muss, die sich zwar nicht näher beschreiben lässt, weil sie im Bewusstsein nicht wurzelt, die aber vorausgesetzt werden muss, wenn überhaupt nachträglich eine bewusste Analyse des Gedankens möglich sein soll. Diese ausserbewusste psychische Funktion, die den Gedanken als Ganzes schon vor unserem Bewusstsein entstehen lässt, ist eben das unbewusste Denken.

Die sogenannten „Gesamtvorstellungen" Wundts, die sich von den zusammengesetzten Vorstellungen dadurch unterscheiden, „dass die Beziehungen ihrer Bestandteile als begriffliche Bestimmungen aufgefasst werden", sind demnach nichts anderes, als Ergebnisse unbewussten Denkens, wodurch sich gerade das menschliche Seelenleben von den blossen Assoziationsvorgängen in der Tierpsyche wesentlich unterscheidet. Der Eindruck eines roten Hauses z. B. wird bei einem Tier immer nur eine „zusammengesetzte Gesichtsvorstellung" erwecken, die zwar auch selbstverständlich der Mensch erfährt. Aber nur dieser ist imstande, daraus weiter die sogenannte „Gesamtvorstellung" zu bilden, indem er die rote Farbe von der Vorstellung des Hauses als solcher trennt. Jetzt werden aber bereits, wie Wundt selbst sagt, „Eigenschaft und Gegenstand begrifflich gedacht und in der Gesamtvorstellung zu einander in Beziehung gesetzt". Dies „In Beziehung setzen" ist darum nichts anderes, als unbewusstes Denken, als dessen Ergebnis hier zunächst die „Gesamtvorstellung" resultiert, die dann in der weiteren Analyse zum Begriffe führt.

XI.

Aus den vorhergehenden Ausführungen leuchtet jetzt auch die Unzulänglichkeit der Begriffserklärung ein, die Wundt für die intellektuellen Prozesse gibt (vgl. Abschnitt VI). Diese sind ihm lediglich freiwillige innere Handlungen, apperzeptive Vorstellungsverbindungen, die er streng von den unwillkürlichen Vorstellungsassoziationen unterscheidet. Denken vollzieht sich für ihn nur dort, wo der Wille bewusst wirksam wird; in allen anderen Fällen spricht er von Assoziationen, in deren „Mechanismus" er sowohl die „vorbereitende Werkstätte des Denkens", als auch „die Bewahrerin der Erwerbungen und Ergebnisse des Denkens" sieht[1]). Einmal entstandene apperzeptive Gedankenverbindungen, sagt er[2]), gehen selbst wieder in Assoziationen über, und dieser Uebergang bildet „einen der bedeutsamsten Bestandteile jener mannigfachen Uebungsvorgänge, durch die willkürliche Handlungen, die ursprünglich mit Absicht und Ueberlegung zustande kamen, allmählich gewohnheitsmässig und mechanisch auf bestimmte äussere Anlässe ausgeführt werden". So zieht sich auch „bei den intellektuellen Prozessen die aktive Gedankenarbeit mehr und mehr auf die wesent-

[1]) System I[3] 33.
[2]) Vorlesungen[3] 356.

lichen Momente des Gedankenverlaufes zurück, während unser Denken über alle untergeordneten Punkte mit Hilfe logischer Assoziationen hinweggleitet. Je geübter das Denken wird, um so zahlreicher werden diese von selbst sich darbietenden Mittelglieder, und um so energischer kann daher die eigentliche Kraft des Denkens auf die entscheidenden Punkte sich richten".

So also wird durch Wundt das grosse Geheimnis unseres eigenen „Webermeisterstücks" aufgedeckt, wie Goethe so schön und sinnig das geheimnisvoll verschlungene Spiel unserer Gedanken nennt:

„Wo ein Tritt tausend Fäden regt,
Die Schifflein herüber hinüber schiessen,
Die Fäden ungesehen fliessen,
Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt".

Nur schade, dass Wundts Erklärung selber ein grosses Geheimnis birgt, besser eine grosse Unklarheit und Verschwommenheit zur Schau trägt und eine grosse Lücke aufweist. Denn für das physikalisch-mechanische Spiel des Webstuhls wird auch Wundt sicher den „Tritt" und „Schlag" des Meisters verlangen, der die Schifflein regt und die Fäden richtet, und er würde es als eine grosse Ungereimtheit bezeichnen, zu behaupten, die Fäden und Schifflein geben sich selbst in immerwährendem gemeinsamem blindem Spiel Antrieb und Anordnung. Für das wundervolle und ohnegleichen tausendfach mehr verschlungene Spiel unserer Gedanken aber, da genügt für ihn der „einfache Mechanismus der Assoziationen", es restlos und befriedigend zu erklären!

Die Assoziationen kommen von selbst und gehen von selbst, zwischendrein werden sie Veranlassung zu neuen Assoziationen, die sich mit den früheren vereinigen in fortwährendem „Mechanismus", ohne dass ein Antrieb und eine Regelung für diesen Mechanismus, verschieden von den Assoziationen, erforderlich wäre; und dieser blinde Mechanismus führt schliesslich, wenn der „Wille" wirksam wird, — nota bene, wenn die immer wiederkehrenden Vorstellungen und Assoziationen in Verbindung „mit schwankenden und ebenfalls relativ gleichförmig wiederkehrenden Empfindungen und Gefühlen" schliesslich das geworden sind, was Wundt „Wille" nennt, — aus der „vorbereitenden Werkstätte" hinaus zum „Denken", von hier aber wieder, „je geübter das Denken wird", in stetem Kreisprozess zurück zur Assoziation als der „Bewahrerin der Erwerbungen und Ergebnisse des Denkens". Demnach müsste schliesslich der geübteste Denker, der gelehrteste Kopf in Wirklichkeit am wenigsten „denken" im Vergleich zu dem gewöhnlichen Durchschnittsmenschen, der mit seinem beschränkten Verstande vergeblich sich abmüht, eines Problems Herr zu werden, das jener „spielend" löst!

In der Tat ist Wundt geneigt, anzunehmen, „dass der Mensch eigentlich nur selten und wenig denkt". „Unzählige Handlungen", sagt er, „die in ihren Erfolgen Intelligenzäusserungen gleichkommen,

verdanken ihren Ursprung zweifellos der Assoziation“[1]). In Wahrheit aber ist nicht ein nur auf die entscheidenden Punkte gerichtetes Minimum aktiver Gedankenarbeit, sondern die Beschleunigung der Gedankenfolge ohne Verminderung der Gedankenmannigfaltigkeit das charakteristische Merkmal der Denkfertigkeit. Analog hat z. B. ein geübter Klavierspieler, der in rasendem Presto die schwierigsten Läufe spielt, keineswegs weniger Fingerbewegungen auszuführen, als der Anfänger im Klavierspiel, der mühsam nach den einzelnen Notenbildern erst die entsprechenden Tasten greifen lernt; nur leistet jener dank seiner künstlerischen Fertigkeit seine Sache in einer wesentlich kürzeren Zeit als der Schüler.

Freilich kommt nicht jede einzelne Fingerbewegung mehr dem Klavierkünstler zum Bewusstsein, so auch dem geübten Denker nicht mehr jeder einzelne seiner Gedankenschlüsse. Gerade das Ueberspringen von Schlüssen beim Denken nennt Ed. v. Hartmann eine ganz bekannte Erfahrung. „Das Denken würde ohne diese Beschleunigung so schneckenlangsam sein, dass man, wie es denklangsamen Menschen jetzt noch geht, bei vielen praktischen Ueberlegungen mit dem Resultat zu spät kommen und die ganze Arbeit des Denkens ihrer Beschwerlichkeit wegen so hassen würde, wie sie jetzt bloss von besonders Denkfaulen gehasst und gemieden wird“ [2]).

Die unbewusst gebliebenen Zwischenglieder eines solchen springenden Gedankenganges sind aber nicht, wie Wundt behauptet, blosse Assoziationen, d. h. Vorstellungsverbindungen, „für welche die Merkmale der logischen Tätigkeit nicht zutreffen“ [3]), sondern wirkliche Gedanken, d. h. Ergebnisse des Denkens; es sind mit andern Worten nicht nur Vorstellungselemente und intellektuell passive Vorstellungsverbindungen einer die intellektuelle Tätigkeit erst „einleitenden Gesamtvorstellung“, sondern bereits aus solchen Vorstellungen und Assoziationen resultierende unbewusste Begriffe, Urteile und Schlüsse, d. h. Grundgebilde jener beziehenden Tätigkeit, die wir vornehmlich als Denken bezeichnen.

XII.

Nun nennt aber Wundt das Merkmal der beziehenden Tätigkeit neben dem der subjektiven Tätigkeit für das Denken zu umfassend, dass er noch das Merkmal selbstbewusster Tätigkeit hinzunimmt, um das Denken eindeutig zu bestimmen. So ist ihm auch insbesondere jede unwillkürliche Assoziation von Vorstellungen eine beziehende Funktion. „Die assoziierten Vorstellungen werden durch irgend welche ihnen innerlich zukommende oder äusserlich anhaftende Eigenschaften zueinander in Beziehung gesetzt. Diese

[1]) Vorlesungen [3] 416,
[2]) A. a. O. I [3] 276.
[3]) Vorlesungen [3] 324, auch Logik I [3] 13.

Beziehung ist aber keine selbstbewusste Tätigkeit. Sie erscheint als eine dem Bewusstsein gegebene, nicht als eine von ihm erzeugte Tatsache“ [1]).

Welche Bedeutung gebührt bei kritischer Betrachtung dem Begriff „beziehende Tätigkeit“? Offenbar bezeichnet der Begriff „in Beziehung setzen“ eine subjektive Tätigkeit, die ohne ein die Beziehung ausführendes Subjekt nicht denkbar ist. Vorstellungen können wohl „durch irgend welche ihnen innerlich zukommende oder äusserlich anhaftende Eigenschaften“, mit anderen Worten, durch irgend einen objektiven Realgrund veranlasst und unabhängig davon, ob sie als Vorstellungen vermöge einer subjektiv-psychischen Disposition aufgefasst werden oder nicht, zu einander in Beziehung stehen oder in Beziehung treten. Darin besteht das Wesen der assoziativen Beziehung, die als solche real, aber rein passiv ist. Ein aktives „In Beziehung setzen“ der so zu einander in Beziehung befindlichen Elemente einer bestehenden Vorstellungsverbindung dagegen ist von dieser passiven Form der Beziehung wesentlich verschieden und stets mit einem Erfassen bzw. Erkennen dieser Beziehung seitens des psychischen Subjekts verbunden. Nur diese logische Beziehung als solche ist rein psychischer Natur. In diesem Sinne aber sind die Assoziationen, die auch der Tierpsyche eigen sind, zwar unmittelbare Erlebnisse, aber keineswegs, wie Wundt behauptet, eine „beziehende Funktion“. Das aktive „In Beziehung setzen“ dagegen ist kein unmittelbares Erlebnis mehr, wie etwa die Bestandteile einer zusammengesetzten Vorstellungsverbindung; es ist vielmehr, wie bereits oben (Abschnitt X) erwähnt, ganz und gar der Akt einer spezifischen trennenden Tätigkeit des psychischen Subjekts, wodurch sich das menschliche Seelenleben wesentlich von der Tierpsyche unterscheidet, eine Tätigkeit, die als solche gar nichts weniger und gar nichts anderes als bereits das Denken selber ist.

XIII.

In doppelter Weise kann das Denken seine Tätigkeit entfalten, je nachdem der Denkinhalt dem denkenden Subjekt zum Bewusstsein kommt oder nicht. Das eine ist das bewusst-logische oder vornehmlich das wissenschaftliche Denken, das andere das unbewusst-logische oder das natürliche Denken, wie es in erster Linie, aber nicht allein, dem Denken des Kindes eigen ist.

Niemand — ausser den Assoziationspsychologen, wie Th. Ziehen[2]), der die Assoziationen des Kindes eingehend experimentell untersucht hat, aber als Assoziationspsychologe auch die Urteile für Assoziationen

[1]) System I³ 32 f.

[2]) Die Ideenassoziation des Kindes. Sammlung von Abhandlungen aus dem Gebiete der pädagogischen Psychologie und Physiologie I (1898) 6 (vgl. Gutberlet, Der Kampf um die Seele II² 709 f.).

hält — wird im Ernste bestreiten wollen, dass ein Kind denken kann; niemand aber wird anderseits ernstlich behaupten wollen, dass ein Kind sich aller psychischen Vorgänge, die sein Denken begleiten, bewusst wird. In Wirklichkeit schliesst sich der Gedankenkreis des Kindes und das kindliche Urteil stets eng an irgend ein grösseres oder kleineres meist äusseres Erlebnis an, und bewusst wird dem Kinde eben nur dies Erlebnis, auf das es dann unbewusst — wenngleich selbstbewusst — in seinem Urteil reagiert.

Unbewusste Urteile und Schlüsse kommen aber auch überall und tagtäglich in jedem natürlichen Denken vor trotz der gegenteiligen Ansicht Wundts. Ed. v. Hartmann nennt diese Art des Denkens, wo sich uns das Unbewusste recht deutlich offenbart, „intuitive, intellektuelle Anschauung, unmittelbares Wissen, immanente Logik". Er bezeichnet diese „logische Intuition" als den „Pegasusflug des Unbewussten, der in einem Moment von der Erde zum Himmel trägt", während „die diskursive oder deduktive Methode nur der lahme Stelzenfuss des Bewusst-Logischen ist"[1]. — In ähnlicher Weise spricht Benno Erdmann[2] von einem „unformulierten und intuitiven Denken", berichtet Geyser[3] von einem „anschauungslosen und wortlosen Denken".

Aus alledem geht hervor, dass Wundt den Begriff des Denkens zu enge fasst, indem er nur die selbstbewusste logische Tätigkeit als Denken bezeichnet, während es in Wirklichkeit jede beziehende psychische Tätigkeit ist, mag ihr Beziehungsinhalt bewusst oder unbewusst verlaufen, und mag er sich in Worte kleiden oder nicht. „Die Gedanken", sagt Geyser, „sind weit reicher als die dürftigen Wortsymbole, an welche sie sich heften".

Im Gegensatz zum natürlichen Denken ist die bewusst-logische Gedankenform vornehmlich Gegenstand des wissenschaftlichen Denkens, obgleich auch in dieses manche Momente aus dem vorwissenschaftlichen oder natürlichen Denken hineinspielen. Nur dies bewusst logische, das eigentlich wissenschaftliche Denken ist eine freiwillige innere Handlung, ist nach Wundt apperzeptive Tätigkeit, d. h. eine Tätigkeit, auf die die aktive Aufmerksamkeit oder „der Blickpuukt des Bewusstseins" sich richtet, nicht das Denken überhaupt. — Darum fasst Wundt andererseits auch den Begriff der Assoziationen zu weit.

XIV.

Wundt nimmt für die Assoziationen in Wirklichkeit das ganze Gebiet der nicht apperzeptiven Vorstellungsverbindungen in Anspruch, obgleich er zwar nur, wie bereits erwähnt, die Assoziationen als diejenigen Vorstellungsverbindungen definiert, „für welche die Merk-

[1]) A. a. O. 271 und 274.
[2]) Logik I² 3 f.
[3]) A. a. O. 417.

male der logischen Tätigkeit nicht zutreffen". Der Grund für diese Unklarheit liegt darin, dass Wundt eine unbewusste Geistestätigkeit nicht anerkennen will, was zur Folge hat, dass auch das logische Denken für ihn stets nur eine bewusste bzw. selbstbewusste Tätigkeit bedeutet. Und doch verfährt er inkonsequent in Wirklichkeit so, als ob es neben dem bewusst-logischen Denken doch noch irgend ein unbewusstes Denken gibt. Die Folge davon ist, dass er — wenigstens in seiner Ausdrucksweise — sich in Widersprüche verwickelt, die dann ihrerseits die Ursache für die Unklarheit und Verschwommenheit bilden, die seine Ausführungen vielfach beherrschen.

Schon der Ausdruck „logische Assoziationen", mit deren Hilfe das geübte Denken „über alle untergeordneten Punkte hinweggleitet", zeugt davon. Denn was bedeutet dieser Ausdruck, wenn die Assoziationen Vorstellungsverbindungen sind, denen ein logischer Charakter nicht zukommt? Ein assoziativer, d. h. nicht logischer Verlauf von Vorstellungen, der dennoch logisch ist, ist und bleibt ein unvollziehbarer Gedanke.

An mehreren Stellen, wo Wundt die Entwicklung des Denkens darlegt und dabei den Unterschied der willkürlichen Denkakte von den unwillkürlichen Assoziationsvorgängen betont, spricht er von dem „willkürlich fixierten Zweck des Gedankenlaufes", von der „willkürlichen Aenderung des Gedankenlaufes". „Wir lenken unsere Gedanken willkürlich hierhin und dorthin, indem wir aus einer Anzahl unserem Bewusstsein zuströmender Vorstellungen diejenigen aussuchen, die in den Zusammenhang unseres Denkens passen"[1]). Also gibt es doch wohl einen Gedankenlauf, unabhängig von dem bewussten Akte unserer Willkür? Oder meint Wundt, wie er es folgerichtig sollte, wo er von dem Gedankenlauf spricht, in Wirklichkeit nur einen Vorstellungsverlauf? Warum aber dann die unklare Ausdrucksweise?

Die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt der Erkenntnis, die einleitend erwähnt worden ist und im übrigen einer besonderen kritischen Untersuchung bedarf, beruht nach Wundt auf der sogenannten „reflektierenden Form der Erkenntnis", während die „naive Form" oder das „naive, vorwissenschaftliche Denken" diese Unterscheidung noch nicht kennt[2]). Nun definiert Wundt aber die Erkenntnis als ein Denken, „mit dem sich die Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Gedankeninhalte verbindet". Das Denken wiederum ist ihm ausschliesslich selbstbewusste Tätigkeit, die also das Selbstbewusstsein oder die Selbstauffassung des Subjekts zur notwendigen Voraussetzung hat. Wie ist es da denkbar, dass diese selbstbewusste Tätigkeit in ihrer „naiven Form" die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt noch nicht kennt?

[1]) System 33; Vorlesungen 250.
[2]) System 81 ff.

Offenbar sind es, wie diese Beispiele zeigen und mit denen die vorliegende Untersuchung vorläufig ihren Abschluss finden möge, schwerwiegende Widersprüche, in die Wundt durch seinen zu engen Begriff des Denkens gerät, und die dadurch hervorgerufen werden, dass Wundt in dem Bestreben, das Erkenntnisproblem von einer neuen Seite her zu lösen, sich genötigt sieht, fast durchweg alle althergebrachten Grundbegriffe der Philosophie in einer oft recht unzulänglichen und nicht immer objektiven Kritik wesentlich umzugestalten, wodurch er nicht minder und nicht zu gunsten seiner Philosophie das Verständnis seiner Ausführungen wesentlich erschwert. Dass bei einem solchen Verfahren die Lösung des eingangs erörterten schwierigen Problems selber auf die grössten Schwierigkeiten stösst, mögen die vorliegenden Ausführungen lehren. Sie zeigen, dass Wundts System durch die Unzulänglichkeit seiner voluntaristischen Grundanschauung bereits einen bedenklichen und verhängnisvollen Riss erfährt. Denn — das ist das Schlussergebnis dieser Untersuchung: — das Denken ist nicht ausschliesslich Willenstätigkeit. Das Denken ist vielmehr eine im Gegensatz zur Tierpsyche dem Menschen eigene spezifische Tätigkeit eines selbständigen denkenden Seelenwesens, und als solche ist das Denken, mag es bewusst oder unbewusst verlaufen, durch die Merkmale subjektiver und beziehender Tätigkeit völlig eindeutig bestimmt.

Der Streit um die Relativitätstheorie.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

I.

Das von Einstein so laut verkündete Relativitätsprinzip, das in der physikalischen Naturerklärung nur relative Bewegung anerkannt, hat einerseits sehr begeisterte Anhänger, andererseits aber auch entschiedene Gegner gefunden. Der Streit tritt in sehr konkreter Form in zwei Abhandlungen der neuen Zeitschrift „Die Naturwissenschaften" zutage, indem E. Gehrcke[1]) sehr wuchtige Schläge gegen dasselbe führt und M. Born[2]) dieselben abzuwehren sucht.

Gehrcke führt aus:

Die Relativitätstheorie ist eine völlig neue Interpretation der für die Elektrodynamik und Optik bewegter Körper aufgestellten Transformationsgleichungen. Aber die Theorie muss, wenn sie wahr sein soll, auch auf andere physikalische Gebiete anwendbar sein, und dies behaupten ja auch ihre Apostel. Wenn sich nun zeigen lässt, dass dies nicht durchführbar ist, so ist damit die Theorie selbst erschüttert. Auf empirischem Wege ist nun freilich eine solche Widerlegung schwierig. Michelsohn hat nun allerdings experimentell die Unabhängigkeit der optischen Erscheinungen von der absoluten Bewegung nachgewiesen, aber das ist keine Folgerung der Relativitätstheorie, sondern eine ihrer Voraussetzungen. Es gibt aber einen anderen Weg, eine Theorie zu prüfen: Man analysiert die Grundsätze derselben und untersucht sie auf ihre Vereinbarkeit; widersprechen sie sich, so ist die Theorie falsch. Aber auch hier entsteht eine Schwierigkeit: das Relativitätsprinzip selbst ist nicht eindeutig definiert, nicht einmal von Einstein selbst. Zuerst formulierte er es: als „Voraussetzung der Unabhängigkeit der Naturgesetze vom Bewegungszustande des Bezugssystems" und beschränkte es auf gleichförmige Bewegungen, nachträglich dehnte er es auch auf beschleunigte Bewegungssysteme aus, später nahm er dies wieder zurück.

Für translatorische Bewegungen mögen sich keine Unterschiede im Verhalten eines bewegten Bezugssystems ergeben. „Wohl aber erzeugt die rotatorische Bewegung von a gegen b besondere Erscheinungen auf

[1]) 1912, Nr. 3 S. 62 ff.

[2]) 1912, Nr. 4 S. 92 ff.

der Erde, nämlich Zentrifugalkräfte, die sich experimentell auch aufzeigen lassen, z. B. durch Pendelversuche. Für rotatorische Bewegungen gilt mithin das Relativitätsprinzip nicht, hier liegt eine Grenze des Prinzips vor; das Prinzip umfasst also nicht alle Fälle von Bewegung und ist darum kein allgemeines Prinzip".

Mehrere Physiker haben zwar behauptet, auch die Rotation sei nur relative Bewegung, aber Einstein selbst beschränkt sein Prinzip auf Translationen. „Daraus aber folgt, dass irdische Physiker, die in irdischen Laboratorien Versuche anstellen, die Theorie nicht auf ihre Experimente anwenden können. Denn wir befinden uns auf der relativ zum Fixsternhimmel rotierenden Erde und bewegen uns ausserdem im Kreise um die Sonne . . . Beschränkung ist hier gleichbedeutend mit Vernichtung der Theorie".

Ein anderer Einwand betrifft die Einsteinsche Zeitdefinition in ihrer Stellung zum Relativitätsprinzip. Einstein sagt:

„Wenn wir z. B. einen lebenden Organismus in eine Schachtel hineinbrächten und in derselben Hin- und Herbewegungen ausführen liessen, so könnte man es erreichen, dass dieser Organismus nach einem beliebig langen Fluge beliebig wenig geändert wieder an seinen ursprünglichen Ort zurückkehrt, während ganz entsprechend geartete Organismen, welche an dem ursprünglichen Orte ruhend geblieben sind, bereits längst neuen Generationen Platz gemacht haben. Für den bewegten Organismus war die lange Zeit der Reise nur ein Augenblick, falls die Bewegung annähernd mit Lichtgeschwindigkeit erfolgte. Das ist eine unabweisbare Konsequenz der von uns zugrunde gelegten Prinzipien, die die Erfahrung uns aufdrängt".

Also nicht rein subjektiv, sondern physikalisch soll in der langen Zeit der Organismus unverändert geblieben sein.

Aber diese Zeitdefinition ist mit der Einsteinschen Formulierung des Relativitätsprinzips unvereinbar.

Der dritte Einwand gegen die Relativitätstheorie betrifft ihre Verwerfung des Aethers. Derselbe ist aber nicht nur mit ihr vereinbar, sondern wird sogar von ihr gefordert. Denn die Rotation kann nur relativ in Bezug auf ein imponderabeles Medium sein, jedenfalls nicht in Bezug auf den Fixsternhimmel.

Viertens kann die Relativitätstheorie nicht die Gravitation erklären; Abraham hat dies früher versucht, neuerdings aber zeigt er, dass in der Theorie kein Platz für die Erscheinungen ist, er nennt sie deshalb eine ‚gestrige'.

Darum schliesst Gehrcke:

„Die klassische Relativitätstheorie, welche ein Gemisch von einander widersprechenden Prämissen vorstellt, ist jedenfalls ein interessanter Fall von Massensuggestion in der Physik gewesen, besonders in den Ländern deutscher Zunge. Vor etwa zehn Jahren war Frankreich der Haupt-

schauplatz einer physikalischen Massensuggestion, als in Nancy die N-Strahlen ‚entdeckt' waren, deren Dasein dann von den verschiedensten Beobachtern bestätigt wurde. Man kann nun die Frage aufwerfen: Wo wird die nächste grosse Massensuggestion auf physikalischem Gebiet in Szene gesetzt werden?"

II.

Gegen Gehrckes Artikel wendet sich M. Born in der folgenden Nummer der Zeitschrift[1]). Zunächst bemerkt er, dass ein hauptsächlicher Einwand Gehrckes sich auch gegen die von Galilei und Newton begründete klassische Mechanik richtet.

„In dieser klassischen Mechanik gilt nämlich auch ein ‚Relativitätsprinzip', das sogar auf rein mechanische Vorgänge angewandt, genau denselben Wortlaut hat wie das Einsteins und lautet: In zwei relativ zu einander gleichförmig und geradlinig bewegten Systemen gelten dieselben Newtonschen Bewegungsgesetze, d. h. ein Körper A bewegt sich relativ zu dem ersten System genau so wie ein gleichbeschaffener Körper B. relativ zu dem zweiten System, wenn die übrigen wirkenden Körper der beiden Systeme relativ dieselbe Lage und Bewegung und die Körper A und B in einem Augenblick relativ zu dem betreffenden System übereinstimmende Lage und Geschwindigkeit haben".

„Die anderen drei Einwände betreffen die Einsteinsche Zeitdefinition, die Existenz des Aethers und die Gravitation. Ueber die erstgenannten Punkte ist viel gesprochen und geschrieben worden, und man gibt allgemein zu, dass gewisse Folgerungen aus der Einsteinschen Zeitdefinition, z. B. das Nachgehen von bewegten Uhren gegen ruhende, höchst merkwürdig sind, dass die Abschaffung des Aethers der Vorstellungskraft mancherlei Schwierigkeit bereitet. Es liegen eben Widersprüche gegen altgewohnte Anschauungen vor. Herr Gehrcke verwechselt diese leider mit logischen Widersprüchen der Theorie in sich. Dass die Theorie tatsächlich logisch widerspruchsfrei ist, lässt sich mathematisch beweisen mit Hilfe von Minkowskis geometrischer Darstellung in der vierdimensionalen, aus Raum und Zeit gebildeten Mannigfaltigkeit, die er ‚Welt' nennt; ohne näher darauf einzugehen, kann ich hier nur sagen, dass jedem Satze der Relativitätstheorie ein gewisser geometrischer oder algebraischer Satz entspricht, derart, dass ein Widerspruch in der Relativitätstheorie einen Widerspruch innerhalb der Algebra zur Folge hätte".

„Der vierte, die Gravitation betreffende Einwand geht auf eine noch nicht völlig geklärte Frage ein. Dass die Gravitation als Fernwirkung mit dem Relativitätsprinzip verträglich ist, ist längst von Poincaré, Minkowski und Sommerfeld gezeigt worden. In dem Bestreben, Nahwirkungstheorien der Gravitation aufzustellen, sind Einstein und Abraham

[1]) 1912, Nr. 4 S. 92 ff.

zu Annahmen gelangt, die der Relativitätstheorie widersprechen; diese beiden Theorien entbehren aber noch jeder experimentellen Bestätigung . . . Nach dem jüngsten tiefsinnigen Untersuchungen G. Mies zur ‚Theorie der Materie' scheint es nicht hoffnungslos, die Gravitation im Einklang mit dem Relativitätsprinzip als allgemeine Eigenschaft der Materie zu begreifen".

III.

Was sagen wir zu diesem Widerstreit der Meinungen? In einigen Punkten müssen wir Born gegen Gehrcke recht geben. Dass sich experimentell das Relativitätsprinzip nicht im Laboratorium nachweisen lässt wegen der Rotation unserer Erde, ist keine ausschlaggebende Instanz gegen dasselbe, aber dann ist auch der Mangel an experimenteller Bestätigung für die Widersprüche, die Einstein und Abraham aus der Gravitation gegen das Prinzip gefunden haben, kein Grund, diese Widersprüche zu leugnen. Dass die Gravitation als Fernwirkung nicht gegen das Prinzip verstösst, spricht nicht für dasselbe, denn eine Wirkung in die Ferne ist ein innerer Widerspruch. Wenn die Gravitation als Nahwirkung das Prinzip vernichtet, dann ist sie gerichtet.

Wenn das Relativitätsprinzip experimentell durch das Michelsonsche Prinzip bestätigt zu sein scheint, so ist allerdings die Widerlegung von Gehrcke unzutreffend; er meint, das Ergebnis, die Unabhängigkeit der optischen Erscheinungen von der absoluten Bewegung, dürfe nicht als Folgerung, sondern als Voraussetzung der Relativitätstheorie angesehen werden. Dagegen ist doch zu bemerken, dass wenn das Experiment ein sicheres Ergebnis geliefert hat, es auch als Voraussetzung der Theorie gelten kann. Es beweist aber darum nichts, weil die Theorie selbst widerspruchsvoll ist, und darum die Unabhängigkeit der Lichtgeschwindigkeit von der Bewegung physikalisch erklärt werden muss, was bei bestimmten Annahmen über das Wesen der Materie nicht unmöglich ist.

Die Theorie ist ganz evident widerspruchsvoll, sie widerspricht nicht nur „altgewohnten Anschauungen", sondern den klarsten logischen Sätzen, was begeisterte Anhänger derselben auch zugeben, weshalb sie erklären, sie stehe „über Wahr und Falsch", eröffne einen Abgrund vor unserem Denken, wie sie auch den Widerspruch mit der Newtonschen Naturerklärung zugeben.

Der neue Zeitbegriff, der mit der Theorie untrennbar verbunden ist, wie Einstein ausdrücklich erklärt, ist ganz und gar unsinnig. Denn es ist ein innerer Widerspruch, dass durch blosse Bewegung die Zeit verkürzt, oder gar zum Verschwinden gebracht werde, dass also z. B. ohne alle Zeit ein Organismus sich bewege, der sonst vielleicht Jahre brauchte. Wenn der nichtbewegte ein Jahr braucht, so wird dieses Jahr nicht zum Augenblick für den Organismus, der sich gleichzeitig bewegt hat, es wird nämlich vorausgesetzt, dass er gar keinen Einfluss von aussen erfahren hat,

sondern nur dass er sich sehr schnell, etwa mit Lichtgeschwindigkeit bewegt hat.

Die Relativisten vermengen drei Fragen mit einander: 1^0 Kann es nur relative Bewegung geben, 2^0 gibt es im Universum nur relative Bewegung, 3^0 können wir nur relative Bewegung erkennen und bestimmen? Indem sie die letztere bejahen und beweisen, glauben sie auch die beiden ersten bejahen zu können. Und doch lässt sich ganz evident zeigen, 1^0 dass absolute Bewegung möglich und 2^0 tatsächlich ist.

Dass Rotationsbewegung absolute Bewegung darstellt, ist sonnenklar; denn sie bestimmt sich nicht nach umgebenden Körpern, sondern ist für sich durch Veränderung der Beziehung zum Raume gegeben. Wenn auch nur eine einzige Kugel existierte und dieselbe erhielt einen exzentrischen Stoss, so müsste sie rotieren. Aehnliches gilt aber auch von der Fortbewegung. Bekommt sie einen zentralen Stoss, so muss derselbe nach dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft seine Wirkung haben, und wenn er stark genug ist und kein Hindernis im Wege steht, muss sie sich fortbewegen, wenn auch kein einziger Körper existierte, zu welchem sie ihre Beziehung veränderte.

Relative Bewegung ist ja ohne absolute gar nicht denkbar. Wenn es keine Weiterbewegung im Raume gibt, dann bleiben alle Körper an ihrem Platze, und es ist rein unmöglich, dass sie Beziehungen zu anderen Körpern ändern.

Allerdings wäre es absolut gesprochen denkbar, dass auch ohne Platzveränderung der Körper relative Bewegungen stattfänden, wenn dieselben nämlich so ineinandergriffen, dass sie sich gegenseitig aufhöben. Dieser Fall ist aber so ausserordentlich unwahrscheinlich, dass er höchstens für den einen oder andern Körper angenommen werden könnte. Es mag wohl die kombinierte Bewegung der Erde um ihre Axe, um die Sonne, die Bewegung der Sonne so zusammenwirken können, dass einmal eine auf Erden abgeschossene Kanonenkugel am Flecke bliebe; das ist schon sehr unwahrscheinlich, dass dann aber auch alle fortschreitenden Bewegungen auf der Erde mit ganz anderen Richtungen und Geschwindigkeiten an ihrem Platze blieben, ist rein unmöglich. Und dann muss immer schon die Bewegung der Erde, der Sonne doch vorausgesetzt werden. Absolute Bewegung ist also nicht nur nicht unmöglich, sondern in jedem Augenblicke tatsächlich. Nach dem Gesagten ist es nicht einmal unmöglich, sie zu beobachten, ja wir beobachten sie fortwährend, so oft wir überhaupt sich etwas bewegen sehen, oder wenn wir uns selbst oder ein Glied unseres Körpers in Bewegung setzen. Ein unbegreifliches Wunder wäre es, wenn alle Bewegungen in der Welt in dem Augenblicke, wo wir unseren Fuss fortsetzen, unsere Arme erheben, allesamt so zusammenwirkten, dass sie unsere Bewegungen im Raume annullierten.

Wahr nur ist, dass wir die Schnelligkeit und Richtung unserer Bewegungen im Raume nicht bestimmen können. Es kann sein, dass wenn wir unseren Arm erheben, derselbe im Raum nach unten, langsamer oder schneller geht, wenn nämlich die allgemeine Weltbewegung nach unten schneller erfolgt als unsere Armbewegung. Dieser wird dann auch langsamer sich im Raume fortbewegen, als wir sehen und fühlen.

Es ist also ein grober Fehlschluss, aus der Unmöglichkeit einer genauen Bestimmung der Richtung und Schnelligkeit absoluter Bewegung auf die Notwendigkeit bloss relativer Bewegung zu schliessen.

IV.

Beide Physiker haben eine Erwiderung in der genannten Zeitschrift veröffentlicht, Gehrcke in Nr. 7, S. 170 ff., Born in Nr. 8, S. 191.

In Bezug auf den Michelsonschen Versuch weist Gehrcke darauf hin, dass derselbe auch in anderer Weise als durch Relativität erklärt werden könne. „Der Michelsonsche Versuch steht nicht in umkehrbarem Verhältnis zum Relativitätsprinzip".

Den fundamentalen Fehler der Theorie findet er wie auch wir darin, „dass die Relativität gleichförmiger translatorischer Bewegungen mit einem von der Geschwindigkeit abhängigen Zeitablauf logisch unvereinbar ist". „Dieser Widerspruch wird dadurch nicht aus der Welt geschafft, dass man auf die Minkowskische Darstellung der Relativitätstheorie zurückgeht".

Dagegen bemerkt Born, dass Herglotz selbst die Rotationsbewegung prinzipiell vollkommen befriedigend relativ theoretisch erklärt hat. Wenn dies offenbar aller Logik widerspricht, so erklärt Born: „Die philosophischen Grundlagen der Relativitätstheorie haben mit seiner logischen Zulässigkeit nichts zu tun". Aber logische Widersprüche, die darin enthalten sind, können durch Messungen, wenn sie auch noch so bestechend sind, nicht aufgehoben werden. Auch die Minkowskischen mathematischen Ausführungen können dieselben nicht paralysieren. Mit Mathematik kann man alles beweisen, wenn man Voraussetzungen macht, die für das gewünschte Resultat notwendig sind. So wenn Minkowski die Zeit als vierte Dimension neben den ganz heterogenen Raum stellt. Diese unlogische und aller Wirklichkeit widersprechende Theorie hat G. Richter konsequent durchgeführt, und so ad absurdum deduziert in der Schrift: „Bewegung, die vierte Dimension". Nicht nur die Masse, sondern auch die Energie wird von ihm eliminiert, und als Subjekt aller Bewegung wieder Bewegung statuiert. „Die Zeit ist ihrem Wesen nach Gleichzeitigkeit, und diese ist wieder Gleichräumlichkeit, Zeitrelation ist zugleich Raumrelation".

Richter führt seine Theorie noch weiter, indem er als fünfte Dimension die „Ruhe" einführt, offenbar mit demselben Rechte, wie man die Zeit als vierte Dimension annimmt.

Die rein formalistische Bedeutung der Mathematik für die Lösung derartiger Fragen zeigt recht deutlich das aus der Metageometrie von Born zu seinen Gunsten angeführte Beispiel. Die Metageometrie kann haarscharf durch Rechnungen dartun, dass der Euklidische Satz von der Winkelsumme des Dreiecks (= 2R) keine allgemeine Gültigkeit hat. Wie ist das möglich? Nun, sie nimmt einen vier-, fünfdimensionalen Raum an, entwickelt für dieselben ihre Gleichungen mit schärfster mathematischer Genauigkeit, und folgert mit aller logischen Strenge, dass es Dreiecke gibt, deren Winkelsumme nicht gleich zwei Rechten ist. Nur schade, dass diese Dreiecke keine Dreiecke im Sinne des realen, gegebenen Raumes, sondern Gedankenkonstruktionen sind, welche allerdings konsequent aus dem n-dimensionalen Raume folgen. Aber der n-dimensionale Raum ist selbst eine Fiktion, und folglich auch die Dreiecke mit mehr oder weniger als zwei Rechten. Nun kann man den Mathematikern das Recht nicht absprechen, solche Fiktionen mathematisch zu behandeln, aber sie sollen sie nicht Raum nennen, und jene erdichteten Dreiecke nicht mit den Euklidischen, welche auf den Raum gehen, in Gegensatz setzen.

So kann man auch mit der noch abenteuerlicheren Fiktion, dass die Zeit als vierte Dimension den drei des Raumes koordiniert sei, vielleicht mathematisch die Relativitätstheorie beweisen, aber die Wirklichkeit richtet sich nicht darnach. Uebrigens bemerkt Gehrcke in einer späteren Zuschrift an den Herausgeber der „Naturwissenschaften", dass die Rechnungen von Minkowski gar nicht auf die Einsteinschen Deutungen der Lorentzschen Gleichungen gehen, was man bisher gar nicht beachtet habe. Das ist so ziemlich dasselbe, was wir dagegen bemerkt haben, dass ihnen nichts in der Wirklichkeit entspricht.

Born ereifert sich sehr gegen den Vorwurf der Massensuggestion in der Relativitätsfrage. Aber es kann nicht geleugnet werden, dass die unsinnigsten philosophischen und religiösen Systeme ebenso wunderbare Propaganda machen, wie die abgeschmacktesten Moden der Frauenwelt. Ausser der psychischen Ansteckung liegen freilich auch geheime Motive solcher Verbreitung zu Grunde, bei den Damen die Eitelkeit, bei geistiger Suggestion der Reiz der Neuheit und regelmässig die Weltanschauung, speziell die monistische, welcher die Neuheit dient.

V.

Wie scharf die Gegensätze in der Beurteilung des Relativitätsprinzips sind, zeigen zwei Aufsätze in den soeben ins Leben getretenen „Jahrbüchern der Philosophie", herausgegeben von M. Frischeisen-Köhler. Ein strammer Verteidiger desselben ist M. Laue[1]). Er erklärt:

„Die Zeit hat nach der bisherigen in Philosophie und Physik gleich tief wurzelnden Anschauung ihre absolute Existenz ohne jede Beziehung zu

[1]) Das Relativitätsprinzip S. 99 ff.

räumlichen Achsenkreuzen. Dies als ein unbegründetes Vorurteil erkannt zu haben, ist die Tat Einsteins". Er glaubt im Ernste mathematisch die Ungeheuerlichkeit beweisen zu können: „Eine mit der Geschwindigkeit q bewegte Uhr geht also im Verhältnis $\sqrt{1-\frac{c^2}{q^2}}$ langsamer als dieselbe Uhr, wenn sie ruht".

Dagegen kommt Frischeisen-Köhler[2]) zum Ergebnis: „Die Einsteinsche Zeitdefinition besagt daher streng genommen keine Kontraktion der Zeit, sondern nur in allgemeinster Form ihres Inhalts, nämlich der Vorgänge, durch welche die Ortszeit gemessen wird. Bestehen diese Erwägungen zu Recht, dann folgt, dass die Relativitätstheorie die gedankliche Voraussetzung der einen Zeit nicht umgehen kann".

„Die Annahme des Relativitätsprinzips für gleichförmige Translationen schliesst die Annahme einer Zeit, die vom Bewegungszustande abhängig wäre, aus. Trifft es allgemein zu, dass allgemein die Relativitätstheorie den Begriff der absoluten Bewegung voraussetzt, dann ist damit auch die Einheitszeit im Sinne Newtons und Kants eingeführt, ist der Schritt von Einstein über Lorentz rückgängig gemacht".

Nach unseren obigen Ausführungen sind diese letzteren Folgerungen gegen das Relativitätsprinzip (von Kant abgesehen) unabweisbar.

---

[1]) Das Zeitproblem S. 129 ff.

Zur Psychologie des Zweifels.

Von P. Daniel Feuling O. S. B. in Erdington-Birmingham.

Die psychologische Natur des Zweifels ist bisher verhältnismässig nur wenig untersucht und behandelt worden. Die meisten Autoren, die darauf eingehen, begnügen sich mit summarischen Feststellungen, die gewöhnlich mehr durch logische und erkenntnistheoretische, als durch psychologische Interessen veranlasst sind. Wir legen im folgenden den Versuch einer genaueren, wenn auch kurzen Psychologie des Zweifels vor.

1. Der Zweifel ist allgemein bekannt als ein eigenartiges Verhältnis des menschlichen Geistes, genauerhin des Verstandes, zu seinem naturentsprechenden Objekt, der Wahrheit. Wie schon die sprachliche Bezeichnung (Zwei-fel, dubitatio) nahelegt, handelt es sich dabei um eine Entzweiung des erkennenden Geistes angesichts seines Objektes, um ein Gezogenwerden nach zwei verschiedenen Seiten: intellectus anceps inter duo [1]). Die besondere Art dieser Entzweiung wird von verschiedenen Autoren verschieden beschrieben. Albert der Grosse erklärt: Dubitatio est acceptio utriusque partis (contradictionis) cum formidine falsitatis [2]). Hier wird Nachdruck auf das affektive Moment, die Furcht des Irrtums, gelegt und ausserdem von einer acceptio utriusque partis, also einer Zustimmung zu zwei unvereinbaren Thesen gesprochen. Der hl. Thomas dagegen schliesst bei der Definition des Zweifels die Zustimmung geradezu aus. Er stellt den Zweifel, zugleich mit der Meinung (opinio) und dem Nichtwissen (nescientia), in Gegensatz zum Assens, letzterer als determinata acceptio alterius partis contradictionis gefasst. Wenn bestimmte, aber unzureichende Gründe für den einen Teil vorhanden und wirksam sind, entsteht die opinio: (mens) accipit unam partem cum formidine alterius; wenn gar keine oder aber gleichwertige Gründe für beide Teile sprechen, so erfolgt keinerlei Zustimmung, und der Geist befindet sich im Zustand des Nichtwissens, bezw. des Zweifels. Quando homo non habet rationem ad alteram partem magis quam ad alteram; vel quia ad neutram habet, quod nescientis est; vel quia ad utramque habet, sed

[1]) Siehe die Beschreibung bei Mercier, Critériologie générale[6] (1911) 5 ff., 32 f.

[2]) *Isagoge in libr. de Anima* c. 32.

aequalem, quod dubitantis est: tunc nullo modo assentit, cum nullo modo determinetur eius iudicium, sed aequaliter se habeat ad diversas[1]). Wiederum ein anderer Anblick des Zweifels wird geboten, wenn ein neuerer Autor definiert: Dubium est status, quo intellectus fluctuat inter duas partes contradictorii[2]).

In diesen verschiedenen Beschreibungen, denen weitere beigefügt werden könnten[3]), erscheint der Zweifel anders und anders bestimmt: bald als ein ruhender Zustand, bald als eine unruhige Bewegung, einmal als ein Assens besonderer Art, dann wieder als die Abwesenheit jeden Assenses. Wir hoffen nun zu zeigen, dass solche Verschiedenheit nicht Widerspruch bedeutet, dass die von einander abweichenden Darstellungen lediglich verschiedene Seiten des nämlichen Phänomens herausheben, so dass diese Verschiedenheit nur als ein Anzeichen der komplexen Natur dessen erscheint, was unter den Begriff des Zweifels fällt.

2. Indem wir nun unsere eigene Analyse des Zweifels beginnen, müssen wir vor allem den Gegenstand der Untersuchung genauer abgrenzen. So sei denn vor allem gesagt, dass wir uns ausschliesslich mit dem spekulativen Zweifel beschäftigen werden, den praktischen Zweifel ganz bei Seite lassend. Der spekulative Zweifel liegt in der Linie der theoretischen, sog. reinen Erkenntnis (cognitio speculativa) und betrifft schlechthin die objektive Seinsfrage oder Wahrheitsfrage, die Frage, ob etwas sei oder nicht sei, ob einem bestimmten Subjekt ein bestimmtes Prädikat zukomme oder nicht. Der praktische Zweifel hingegen gehört dem Gebiete der praktischen Erkenntnis (cognitio practica) an und betrifft die Entscheidung des Subjekts betreffs einer zu setzenden Handlung, die Frage, ob das erkennende und wollende Subjekt, entsprechend seiner aktuellen, konkreten Willensdisposition, etwas als ihm selber gut und wünschenswert bejahen oder verneinen müsse. Der praktische Zweifel ist Sache des praktischen Verstandes, d. h. des Verstandes, insofern er unter dem Einfluss des Willens bestimmt und entscheidet, was als das konkrete Gut des Subjekts unter den konkreten Umständen (namentlich anbetrachts der Verfassung des Subjektes) angestrebt und getan werden soll; der spekulative Zweifel hingegen ist Sache des spekulativen Verstandes, welcher von dem Wohl und Wehe des Subjekts, von dem „bonum mihi" absieht und rein durch sachliche, nicht praktisch-persönliche Gründe bestimmt wird. Dasselbe Individuum kann spekulativ völlig klar und gewiss in einer Sache sein, in welcher es praktisch im Ungewissen, im Zweifel ist. So kann jemand spekulativ überzeugt sein, dass es ihm nicht gut ist, gegen das Sittengesetz

[1]) *In II. Sent.*, Dist. 23, q. 2, a. 2.

[2]) Jos. Gredt, *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae* II[2] (1912) 48.

[3]) Wir verweisen auf den reichhaltigen Artikel „Zweifel" in R. Eisler Wörterbuch der philosophischen Begriffe III[3] (1910) 1928 f.

zu handeln, dennoch aber praktisch schwanken und zweifeln, ob er dem sittlichen Gesetz folgen solle oder nicht. Die unmittelbare Ursache des praktischen Zweifels ist ein Verhalten des Willens, während der spekulative Zweifel in einem Verhältnis sachlicher Gründe seinen Ursprung hat. Nur der spekulative Zweifel ist Zweifel im eigentlichen, strengen Sinne, denn nur der spekulative Zweifel, nicht aber der praktische, besagt ein besonderes Verhältnis des Intellekts zur Wahrheit als solcher, ein solches Verhältnis aber haben wir im Auge, wenn wir vom Zweifel schlechthin reden. Lediglich in übertragenem, analogem Sinn wird das Wort Zweifel auf den Zustand praktischer Unentschiedenheit angewandt. Bloss vom spekulativen Zweifel also wird im folgenden die Rede sein.

Aber auch den spekulativen Zweifel nehmen wir im engeren und eigentlichen Sinne: im Sinne des wirklichen, positiven Zweifels. Sowohl der methodische als auch der sogenannte negative Zweifel kommt für uns nicht in Betracht. Der negative Zweifel ist identisch mit dem Nichtwissen, eigentümlich ist dabei nur das Bewusstsein des Nichtwissens und die daraus entspringende, noch ungelöste Frage, wie sich die betreffende Sache denn eigentlich verhalte. Bei solchem Nichtwissen besteht die Möglichkeit, sich an die eine oder die andere Seite eines Kontradiktoriums, oder an einen Fall aus vielen denkbaren Fällen zu halten, und mangels entsprechender Gründe ist man im Ungewissen, wie sich die Stellungnahme gestalten müsse. In dieser Ungewissheit, in der Möglichkeit, von zwei Seiten angezogen zu werden, liegt eine Art potenzieller Entzweiung, eine Analogie zu der aktuellen Entzweiung des positiven Zweifels, und dies ist der Grund, weshalb man jede zum Bewusstsein kommende und zur Frage sich gestaltende Unwissenheit und Ungewissheit als (negativen) Zweifel zu bezeichnen pflegt. Der methodische oder hypothetische Zweifel aber, wie er in jeder wissenschaftlichen Untersuchung zur Verwendung kommt, ist eine blosse Fiktion, ein Absehen von der tatsächlich vorhandenen, wenn auch vielleicht nicht reflexen Gewissheit über die zu untersuchende, zu entwickelnde, zu beweisende Wahrheit, eine fingierte Einstellung des Geistes auf den Stand der fragenden Unwissenheit und Ungewissheit. Vom wahren, wirklichen Zweifel ist der methodische Zweifel noch weiter entfernt als der negative Zweifel. Wenn daher im folgenden einfachhin vom Zweifel die Rede ist, so wird immer der positive, nicht aber der negative oder der methodische Zweifel gemeint sein.

3. a. Was den Zweifel im eigentlichen Sinne, den positiven Zweifel, für den aufmerksamen Betrachter zunächst vor allem zu charakterisieren pflegt, ist die eigentümlich peinliche, angstvoll unruhige Gefühlsbetonung des ganzen Zustandes. Mehr als andere Momente bestimmt diese affektive Seite das übliche Gesamtbild des Zweifels. Dennoch handelt es sich dabei um eine blosse Begleiterscheinung, nicht um den letzten Wesenskern des Zweifels. Eine nähere Umsicht belehrt nämlich über ein doppeltes:

einmal partizipieren die Zustände bewusster Unwissenheit und fragender Ungewissheit sehr oft, und manchmal in hohem Grade, an jener peinlichen Gefühlslage und Stimmung; andererseits ist der Zweifel durchaus nicht immer von jenem heftigen Ergriffensein des Strebevermögens begleitet. Der Mitklang des Gefühles ist in der Regel bedingt durch das Bewusstsein vom Verluste eines bedeutenden Gutes, eines für unentbehrlich erachteten Wertes. Dieses Gut, dieser Wert aber ist in unserem Fall die Klarheit und Bestimmtheit der Ueberzeugung, die Sicherheit der Orientierung in mehr oder weniger wichtigen und entscheidungsvollen Dingen. Dies alles nun geht durch den Zweifel, aber auch durch Eintritt in die einfache Ungewissheit des Nichtwissens verloren, und wenn es sich um ernste oder als bedeutungsvoll erachtete Angelegenheiten handelt, wird eben die bezeichnete peinliche Gemütsaffektion sich geltend machen. Wo hingegen nichts Wichtiges in Frage kommt, wo die Ungewissheit sich auf Gegenstände bezieht, die dem Individuum gleichgültig sind, da wird die Gemütserschütterung ebenso beim Zweifel wie beim reinen Nichtwissen kaum jemals auch nur in schwachem Grade eintreten. Diese Fälle der unbedeutenden Angelegenheiten sind nun in der Tat die grosse Ueberzahl, aber gerade wegen ihrer geringen Bedeutung und wegen ihrer affektiven Charakterlosigkeit erinnert man sich ihrer nicht so leicht, während man bei Worten wie Ungewissheit und Zweifel unwillkürlich sofort an jene peinvolle Unentschiedenheit und die sie begleitende innere Erregung denkt, wie man sie in Ratlosigkeit bei Gefahren des leiblichen Lebens, in schweren Pflichtenkollisionen, in Erschütterungen der religiösen oder philosophischen Ueberzeugungen erfahren haben mag. — Ein Ingredienz des affektiven Zustandes dürfte freilich dem Zweifel eigentümlich sein: es ist die Unruhe, das Fluktuieren des Gefühls, die Instabilität des inneren Zustandes. Aber auch dies macht keineswegs das Wesen des Zweifels aus, ist vielmehr, wie jene anderen Gefühlsmomente, die dem Zweifel mit der Ungewissheit gemein sind, eine naturgemässe Folge des intellektuellen Zustandes.

Wir lehnen mithin die Auffassung ab, welche Paul Sollier in seinem Werke „Le Doute“ [1]) — der einzigen selbständigen Schrift, die uns über den Zweifel bekannt geworden ist — vorgetragen und eingehend zu begründen gesucht hat. Ihm ist der Zweifel seinem Wesen nach ein phénomène d'ordre affectif, émotif et personnel [2]). Sollier ist zu seiner Auffassung wohl gekommen durch zu einseitiges Beachten krankhafter Zweifelszustände; tatsächlich sind ja seine Ausführungen zum grossen Teil den Erscheinungen des pathologischen Zweifels gewidmet. Beim pathologischen Zweifel drängt sich aber das affektive Moment in ganz besonderer Weise

[1]) Paris 1909, Alcan.

[2]) l. c. 402 und öfters.

in den Vordergrund, ja, das krankhaft spontane Auftreten und Bestehen der naturgemäss mit dem Zweifel verknüpften Affektlage ist Anlass für das Entstehen von Zweifelsvorstellungen und eigentlichen Zweifelsakten, das intellektuelle Element tritt hier tatsächlich oft als eine Folge des Affektes auf. Aber gerade darin besteht eben das Krankhafte am ganzen Zustand. Solliers Grundfehler ist es, der Behandlung des Zweifels im allgemeinen eine Definition zu Grunde zu legen, die nur vom krankhaften, eventuell auch vom praktischen Zweifel gilt. Denn auf den pathologischen (und praktischen) Zweifel und nur auf ihn ist — mit einigen Korrekturen — die Begriffsbestimmung anwendbar, die Sollier als Resultat seiner einleitenden Untersuchung über die Natur des Zweifels bietet: „le doute est un phénomène d'ordre affectif, intéressant la personnalité tout entière primitivement, entraînant secondairement des réactions intellectuelles et volitionnelles, et constitué par un conflit entre des états quelconques d'activité cérébrale, conflit à forme d'oscillations se produisant d'une façon involontaire et s'accompagnant d'un sentiment plus ou moins pénible“ [1]).

b. Kommen wir nach dieser Feststellung über die Bedeutung des Gefühls im Ganzen des Zweifels zu dem, was das eigentliche Wesen des Zweifels ausmacht: zu dem besonderen Verhalten des zweifelnden Verstandes angesichts seines Erkenntnisgegenstandes. Dass wirklich ein besonderes Verhalten des Verstandes zu seinem Erkenntnisgegenstande die Natur des Zweifels konstituiert, kann einer irgend besonnenen Analyse nicht entgehen. Wenn Sollier dem widerspricht, so ist dies lediglich die Folge seines falschen Ausgangspunktes. Weil er den Zweifel als ein in erster Linie affektives Phänomen betrachtet, kommt er dazu, jeden inneren Konflikt, betreffe er nun Gedanken, Vorstellungen, Gefühle oder Strebungen, als Zweifel zu bezeichnen [2]), ist es ihm möglich, den wesentlich intellektuellen Charakter des Zweifels zu übersehen. Man muss in der Tat gegen allen Sprachgebrauch und gegen alle übliche psychologische Begriffsbestimmung gehen, wenn man als Zweifel im strengen und eigentlichen Sinn etwas anderes als ein bestimmtes Verhältnis des Verstandes zur Wahrheit bezeichnen will [3]). Dass der Terminus im übertragenen Sinn auf anderen Gebieten angewandt wird, dass man z. B. beim Widerstreit von Motiven, die teils zu einer Handlung drängen, teils von ihr zurückhalten, sagt, man sei im Zweifel, was man tun solle (praktischer Zweifel im Gegensatz zum theoretischen), ändert für den Psychologen nichts an der Sache. Es ist also kein Grund vorhanden, von der überlieferten Auffassung des Zweifels abzuweichen.

Wir haben im Sinne dieser Auffassung den Zweifel als eine Sache des Verstandes bezeichnet. Damit ist der Zweifel im strengen Sinn des

[1]) l. c. 31.
[2]) Vgl. l. c. 13.
[3]) Vgl. Eisler, Wörterbuch der phil. Begriffe III[3] 1928 f.

Wortes jeder anderen Seelenkraft, wie etwa den Sinnen, abgesprochen. Der Grund des spezifisch intellektuellen Charakters des Zweifels liegt darin, dass es sich eben um ein Verhältnis des Geistes zur Wahrheit als solcher handelt, ein Verhältnis zur Wahrheit als solcher aber ist das Privileg des Intellekts. Natürlich will der Ausschluss des Zweifels in Hinsicht auf die Sinne nicht besagen, dass der Zweifel sich nur auf nichtsinnliche, übersinnliche Dinge beziehen könne, da ja die Verstandeserkenntnis auch die Sinnenwelt erreicht. Ebenso will mit der Betonung der Intellektualität des Zweifels keineswegs behauptet werden, dass der Wille nicht mit im Spiele sei; derselbe kann vielmehr in sehr ausschlaggebender Weise beim Zweifel beteiligt sein, indem er den Verstand auf mannigfaltige Art in seinem Verhältnis zum Erkenntnisgegenstand beeinflusst und bestimmt. Nur das soll behauptet werden, dass der Zweifel als solcher, formell betrachtet, eine Verhaltungsweise des Verstandes ist.

Und zwar des urteilenden Verstandes. Der Grund dafür ist der nämliche wie oben: es handelt sich beim Zweifel um ein Verhältnis des Verstandes zur Wahrheit als solcher, ein derartiges Verhältnis findet sich aber nicht in dem bloss auffassenden Verstand (simplex apprehensio), es realisiert sich vielmehr nur im urteilenden Verstand: nur in ihm findet eine Stellungnahme, sei sie bejahend oder verneinend, statt. Man wird vielleicht das Bedenken erheben, dass im Zweifel ja nicht ein Urteil gefällt werde, sondern Urteilsenthaltung vorliege. Wir werden von diesem Punkte noch zu reden haben; für den Augenblick genüge die Feststellung, dass im Zweifel jedenfalls nicht blosse Begriffe, sondern Urteile in Betracht kommen, kontradiktorische Urteile über dieselbe Sache, und dass der Zweifel ein besonderes Verhalten des Geistes diesen Urteilen gegenüber bedeutet.

Mit dieser Feststellung haben wir die Grundlage für eine vorläufige Definition des Zweifels gewonnen, und wir können den Zweifel bestimmen als den Zustand des Geistes, worin ihm das Kontradiktorische zweier seiner Urteile zum Bewusstsein kommt, oder besser vielleicht: worin ihm zwei von ihm gefällte Urteile als kontradiktorisch zum Bewusstsein kommen. Der Zweifel ist der zum Bewusstsein kommende Widerstreit zweier Urteile.

Gleich muss auf einen wichtigen Punkt aufmerksam gemacht werden, dessen Beachtung mancherlei gegen diese Begriffsbestimmung naheliegende Bedenken beseitigen wird. Wir sind geneigt, beim Worte „Urteil" zunächst an den objektiven Gehalt des betreffenden Verstandesaktes (conceptus obiectivus per modum iudicii) zu denken, oder auch an den sprachlichen Ausdruck einer Prädizierung (Urteil im grammatikalischen Sinne). In dieser Bedeutung wird das Wort „Urteil" hier nicht genommen. Denn es können mir in ungezählten Fällen Urteile, in diesem objektiven oder grammatikalischen Sinne genommen, als kontradiktorisch zum Bewusstsein kommen, ohne dass auch nur im geringsten etwas wie Zweifel sich in mir regt. So

kann mir der Satz: „die Erde steht still" gegenwärtig sein zugleich mit dem Bewusstsein, dass derselbe mit dem gleichzeitig vor meinem Geiste gegenwärtigen Satze: „die Erde steht nicht still" in vollem Widerspruche ist, und ich bin doch weit entfernt von einem Zweifel in dieser Sache. In diesem Sinne des blossen Denkens („Vorstellens") oder sprachlichen Ausdrückens eines Prädikatszusammenhangs zwischen zwei Begriffen wird also in obiger Definition das Wort „Urteil" nicht genommen. Vielmehr verstehen wir hier unter Urteil stets und ausschliesslich denjenigen Akt, wodurch der Geist zu einer Subjekt-Prädikatsrelation im Sinne des Ja oder Nein entscheidende Stellung nimmt, wodurch er mithin bejaht oder verneint, dass P dem S zukomme. Der Sinn unserer obigen Definition des Zweifels als des Widerstreits zweier Urteile ist also dieser: der Zustand des Zweifels tritt dann, und nur dann ein, wenn der Geist tatsächlich (sei es auch nicht in so auffälliger Form) zu gleicher Zeit zwei kontradiktorische Urteile als seine eigenen Urteile und Entscheidungen gegenwärtig hat, wenn er sieht, dass er dem nämlichen Subjekt das nämliche Prädikat zugleich und in der nämlichen Hinsicht zuspricht und abspricht, und wenn er ausserdem gewahr wird, dass dieses doppelte Verhalten in sich einen Widerspruch und damit eine logische Unmöglichkeit trägt.

c. Haben wir bisher festgestellt, dass der Zweifel wesentlich ein bewusst werdender Widerstreit von Urteilen ist, so können wir, einen Schritt weiter gehend, sein Wesen noch genauer zum Ausdruck bringen, indem wir sagen, er bestehe in einem zum Bewusstsein kommenden Widerstreit von Gewissheiten. Denn jedes Urteil, wie immer es auch lauten mag, so lange es nur ein wirkliches Urteil und nicht eine blosse Vorstellung ist, trägt den Charakter der Gewissheit an sich. Natürlich verstehen wir hier unter Gewissheit nicht die logische Geltung oder die objektive Evidenz (certitudo et evidentia obiectiva), die der Wahrheit ihrer Natur nach zukommt; solch objektive Gewissheit oder Evidenz eignet nicht jedem Urteil bzw. Urteilsinhalt des menschlichen Erkenntniskreises, da es ja auch falsche, inevidente Urteile gibt, wie eine nur zu häufige Erfahrung beweist. Sondern wir verstehen unter Gewissheit die subjektive Gewissheit (certitudo subiectiva), die Ueberzeugung von der tatsächlichen objektiven Geltung des im Urteil ausgesagten Verhältnisses von Subjekt und Prädikat, gleichviel ob diese Ueberzeugung, dieses Ruhen im betreffenden Urteil auf rechtmässige oder unrechtmässige Weise herbeigeführt ist. Diese subjektive Gewissheit ist einem jeden Urteil wesentlich, mag es sich auch um ein sogenanntes Wahrscheinlichkeitsurteil handeln; in solchem Falle ist der letzte Sinn des Urteils eben der, es sei wahrscheinlich, dass sich die Sache so und so verhalte, diese Wahrscheinlichkeit selbst aber sei unbezweifelbar. Der Sache nach wird dies von den alten wie neuen Scholastikern deutlich gelehrt, wenn sie hervorheben, dass einerseits jedes Urteil entweder wahr oder falsch, andererseits aber das wahre Urteil eine cognita

adaequatio intellectus cum re und das falsche Urteil eine inadaequatio ut cognita besagt[1]). Von den Modernen aber wird der Gewissheitscharakter jeglichen Urteils anerkannt, wenn sie betonen, dass zur Prädizierung notwendig ein Anerkennen oder Verwerfen (Brentano), ein kritisches Verhalten, eine Bestätigung oder Für-gültig-Erklärung, resp. eine Verwerfung oder Für-ungültig-Erklärung (Bergmann), eine Beurteilung und Entscheidung (Windelband) hinzukommen müsse, sowie dass die Idee des Urteils von jener der Wahrheit des Urteils nicht zu trennen sei, dass jedes Urteil eben darin bestehe, zu urteilen, etwas sei wahr (J. St. Mill).

Wenn wir mithin den Zweifel als den zum Bewusstsein kommenden Widerstreit von Gewissheiten bezeichnen, so will das heissen, dass der Zweifel dann zur Wirklichkeit wird, wenn zwei sich widersprechende Urteile vom nämlichen Intellekt gefällt und als wahr und sicher festgehalten werden, und wenn sodann der Widerspruch und die Unvereinbarkeit derselben zum Bewusstsein kommt. Solange oder sobald eines der angegebenen Elemente — für wahr gehaltene gegensätzliche Urteile oder Gewissheiten und Bewusstsein ihres Widerspruchs — nicht vorhanden ist, kann von Zweifel im eigentlichen Sinne des Wortes nicht die Rede sein.

Es mag befremdlich klingen, wenn man von einem bewusst werdenden Widerstreit von Gewissheiten reden hört. Aber eine sorgfältige Analyse des Bewusstseinsinhaltes beim Entstehen des Zweifels führt zu diesem Resultate. Nur muss man immer im Auge behalten, dass hier der Terminus „Zweifel" im engen und strengen Sinne genommen wird, nicht für einen Zustand des fragenden Nichtwissens, auch nicht für ein inhaltlich problematisches, formell aber völlig sicheres Wahrscheinlichkeitsurteil. Wenn man sich in Hinsicht auf den entstehenden Zweifel genauer prüft, dann wird man, wo immer die Erinnerung an die inneren Vorgänge deutlich und klar genug ist, etwa folgendes konstatieren können: Zunächst fällt man in irgend einer Sache ein bestimmtes Urteil, das man für wahr und sicher hält, mag es nun objektiv sicher sein oder nicht. Dieses Urteil wird sich dem bereits vorhandenen Wissensschatz eingliedern und in Zukunft auch ohne einlässliche Erneuerung seiner Begründung für wahr gehalten und als gewiss vertreten werden. Dann mag es sich im Laufe der weiteren geistigen Entwickelung ereignen, dass man von ganz anderer Seite her, als es ehedem der Fall war, an die nämliche Sache herankommt, und unter dem Einfluss neuer Materialien und Gründe das kontradiktorische Urteil, gleichfalls mit der Ueberzeugung der Richtigkeit, sich bildet, oder ein Urteil, das dem Kontradiktorium, wenn auch nicht in der Form, so doch nach Inhalt und Bedeutung, äquivalent ist. Die blosse Bildung dieses

[1]) Siehe St. Thomas, *Summa theol.* I q. 16 a. 2; q. 17 a 3. — Von den neueren Scholastikern vergl. J. Rickaby, *First Principles of Knowledge*[4]. London 1901, 24 f.

neuen Urteils reicht nun aber noch nicht hin, um den Zweifel im Geiste entstehen zu lassen. Tatsächlich ereignet sich ja im praktischen Leben wie auch in der wissenschaftlichen Arbeit gar manchesmal dieser Fall: man stellt das neue Urteil mit dem alten nicht vergleichend zusammen, man wird des zwischen beiden obwaltenden Widerspruches nicht gewahr. Sobald man aber, während das eine der beiden Urteile dem Bewusstsein gegenwärtig ist, sich auch des andern mitsamt seiner Begründung oder doch in seiner Eigenschaft als eines für sicher erachteten und bereits angenommenen Urteils erinnert, und zudem, worauf es natürlich vor allem ankommt, des kontradiktorischen Verhältnisses beider durch raschen, meist völlig spontanen Vergleich bewusst wird, dann tritt der eigentümliche Zustand ein, in welchem der Geist in sich das Ja und Nein vereinigt, sich selbst in den Widerspruch verwickelt, das Grundgesetz seines ganzen Denkens, den Satz vom Widerspruch, verletzt, sich selbst entzweit sieht: der Zweifel, die innere Spaltung ist an die Stelle der Gewissheit getreten.

d. Hier entsteht nun die Frage, welcher Art das für den Zweifel wesentliche Bewusstsein um die Entzweiung in der urteilenden Erkenntniskraft sei. Handelt es sich um ein Urteil über die sich widerstreitenden Urteile und Gewissheiten, oder aber liegt lediglich eine einfache Wahrnehmung, simplex apprehensio intellectualis, vor? Eine Antwort auf diese Frage kann nicht gegeben werden, ohne dass man Stellung nimmt zu dem allgemeineren psychologischen Problem, ob es überhaupt eine rein intellektuelle Wahrnehmung ohne gleichzeitige Prädizierung in einem Urteil gebe und geben könne. Wir setzen hier die bejahende Antwort voraus und betrachten das Bewusstsein um die intellektuelle Entzweiung, das Gewahrwerden der vorliegenden Kontradiktion im urteilenden Verhalten des Subjekts als eine einfache intellektuelle Wahrnehmung, allerdings nicht als eine absolute, sondern als eine konnotative, insofern das eine der beiden Urteile konzipiert wird im vergleichenden Hinblick auf das andere, mit der Konnotation des anderen: in der Weise also, wie alles Relative oder in Vergleich Gezogene aufgefasst werden muss. Den Grund aber dafür, dass die Konstatierung jener Entzweiung durch eine simplex apprehensio erfolge (sowie einen Hauptgrund für die Annahme, dass es eine simplex apprehensio ohne gleichzeitige Urteilsbildung gebe), finden wir in der, wie uns scheint unleugbaren, Unmöglichkeit, die für den Intellekt besteht, eine eigentliche Kontradiktion urteilend festzustellen und als wirklich zu bejahen. Denn dass dasselbe zugleich und unter derselben Hinsicht sei und nicht sei, dies mit Verständnis der Sache und mit innerer Gewissheit zu behaupten, ist nicht nur eine logische, sondern geradezu eine physisch-psychologische, ja metaphysische Unmöglichkeit. Hingegen lässt sich eine Kontradiktion durch simplex apprehensio recht wohl, auch in concreto, konzipieren; andernfalls wäre es uns ja überhaupt unmöglich, einen Begriff

des Widerspruchs zu bilden, und das Kontradiktionsprinzip könnte nicht das Grundgesetz all unseres Denkens sein.

4. Nach der Lösung der aufgeworfenen Frage lässt sich über einen schon berührten Punkt genaueres aussagen. Wir stellten fest, dass der Zweifel eine Verhaltungsweise des urteilenden Verstandes sei, mussten aber von näheren Bestimmungen absehen. Nunmehr können wir sagen, dass der Zweifel allerdings eine Zuständlichkeit des Urteilsvermögens ist, insofern er im bewusstwerdenden Widerstreit von Urteilen und Gewissheiten besteht, müssen aber hinzufügen, dass der Zweifel selbst kein Urteil ist. Der Verstand kann nur zweifeln, insofern er urteilt. Die Materie des Zweifels finden wir in den kontradiktorischen Urteilen, die Form des Zweifels (wenn man so sagen darf) ist das Bewusstsein von dem logischen Verhältnis der beiden Urteile. Und gerade darin liegt das unfassbar Irrationale des Zweifels, dass er nie auf die Stufe des Urteils erhoben werden kann; jeder Versuch nach dieser Seite bedeutet sofort eine Sistierung des Zweifels, ein Heraustreten des Subjektes aus seiner Zerrissenheit, eine Entwirklichung des absurden Zustandes vermittelst dessen gedanklicher Objektivierung.

Die letzten Bemerkungen deuten die Richtung an, in welche die Tätigkeit des Verstandes beim Auftreten des Zweifels notwendig getrieben wird. Bei der Konstatierung des Irrationalen innerhalb seiner eigenen Denktätigkeit kann der Verstand nun und nimmer zur Ruhe kommen. Notwendigerweise folgt auf den Zweifel und aus dem Zweifel dessen Ueberwindung im Urteil. Die Wahrnehmung des Widerspruchs zwingt den Verstand zu einer urteilenden Stellungnahme zu den kontradiktorischen Urteilen, zu ihrem Inhalt und zum Verhältnis des Verstandes dazu. Der Widerspruch muss entweder bejaht oder verneint werden. Bejaht kann er nicht werden, wie wir schon gesehen haben. Also wird er verworfen. Und mit diesem Akt der Verwerfung ändert sich die ganze Lage auf einen Schlag. Indem nämlich über jene Kontradiktion das Urteil der Verwerfung ausgesprochen wird — Urteil in dem vollen Sinne genommen, den wir oben angegeben haben —, besteht die Kontradiktion im Geist und für den Geist überhaupt nicht mehr. An die Stelle der beiden Urteile und Gewissheiten, die in unversöhnlicher Feindschaft aufeinanderstiessen, und in deren bewusster Kollision der Zweifel letzten Grundes bestand, ist ein ganz neues Urteil und eine neue Gewissheit getreten, die freilich zunächst nur negativen Inhaltes sein kann und sich zusammenfassen lässt in das Wort: nescio, ich bin im Ungewissen über den Gegenstand des früheren Urteilspaares, im Ungewissen über den Erkenntniswert der beiden kontradiktorischen Prädizierungen; es ist etwas wie das sokratische „hoc unum scio, me nihil scire", zu dem der Geist hinsichtlich des Gegenstandes seines Zweifels gelangt ist; ein Urteil, das nicht den Gegenstand des Zweifels unmittelbar betrifft, sondern eine Aussage über das Verhältnis des Geistes zu jenem

Gegenstand enthält. — Dass aber ein so unvermitteltes Umschlagen aus dem in seiner Auswirkung schlechterdings unmöglichen Zweifelszustand in den Zustand einer neuen Gewissheit möglich, ja notwendig ist, hat seinen Grund in der Eigenart der geistigen Bewusstseinswirklichkeiten, von denen das Wort gilt, das Locke auf die sinnlichen Qualitäten anwandte: earum esse est percipi. Indem sich der Geist urteilend auf das wendet, was ihn eben noch in seinem eigensten Wesen angriff und gefährdete, macht er aus seinem Akt sein Objekt, durch die Negation seines Wissens betreffs der fraglichen Sache die widersprechenden Urteile logisch und psychologisch vernichtend.

Dies alles aber, was wir nur in langsamer Auseinanderfaltung deutlich machen konnten, erfolgt wortwörtlich in einem Augenblick. Im nämlichen Moment, in dem die konnotative Wahrnehmung des Widerspruchs eintritt, erfolgt auch schon die Abschüttelung der kontradiktorischen Urteile durch das neue Urteil. Denn irgend welches Verweilen in den Absurditäten des Widerspruchs wäre nicht nur logisch, sondern auch psychologisch und metaphysisch unmöglich. Gerade diese ausserordentliche Raschheit der Aufeinanderfolge so verschiedener Zustände erschwert die genauere Analyse des Zweifels. Aehnliches bezüglich der Raschheit des Wechsels gilt teilweise auch von den weiterhin eintretenden, nunmehr kurz zu beschreibenden Verhaltungsweisen des durch den Zweifel affizierten Geistes.

5. Wir waren bis zu dem ablehnenden Nescio gelangt, zu welchem der zweifelnde Geist angesichts des offenbar gewordenen Widerspruchs flüchtet. An und für sich mag damit die ganze Sache ihre Erledigung finden. Bei ganz unbedeutenden, den Geist weiter nicht interessierenden Gegenständen dürfte dies auch häufig das tatsächliche Verhalten sein: man kümmert sich nicht weiter um die Angelegenheit und geht darüber hinweg auf andere Dinge über, weil man innerlich völlig gleichgültig gegen die in Zweifel geratene und fraglich gewordene Wahrheit ist. Oder man verhindert aus irgend welchen — berechtigten oder unberechtigten — Gründen durch positiven Willenszwang eine fernere Beschäftigung mit der Sache. In anderen Fällen aber, und wohl in den meisten, wird man sich nicht ohne weiteres bei solcher Lösung durch einfaches Fallenlassen der Frage beruhigen. Irgend ein Interesse, sei es praktischer oder spekulativer Art, wird in der Regel zu dem alten Gegenstand und den früher darüber gefällten Urteilen zurückführen; namentlich dann, wenn es sich um wichtige Angelegenheiten des äusseren oder inneren Lebens handelt, denen eine gesunde Geistesart nicht wohl aus dem Wege gehen kann, und nach deren Klar- und Sicherstellung die vernünftige Natur durchaus verlangt.

Bei dieser Zurückwendung zu den früheren Urteilen bezw. zu ihrem Gegenstand können verschiedene Wege begangen werden. Am nächsten ist es gelegen, dass man dem einen der verworfenen Urteile, das vielleicht der Neigung oder Gewöhnung besonders entspricht, wieder seine Aufmerk-

samkeit schenkt und sich seiner Berechtigung neuerdings zu vergewissern sucht. Leuchten die alten Beweisgründe abermals ein, oder findet man neue, überzeugendere, so kann das alte Gleichgewicht und die alte Ruhe des Geistes wiederkehren, besonders wenn der Wille energisch mithilft, die Aufmerksamkeit vom andern Teil des Kontradiktoriums abzuwenden. Aehnliches wird eintreten, wenn eines der beiden kontradiktorischen Urteile als haltlos, unbegründet, falsch erkannt wird: dann kann das andere wohl seine unbehinderte Alleinherrschaft wieder antreten.

Aber es gibt auch Fälle, und sie sind wohl nicht die seltensten, in denen die Sache nicht so einfach abläuft, und die Ruhe des Geistes auf lange hin in empfindlichster Weise gestört bleibt. Wohl mag bei prüfender Rückwendung zu einem der kontradiktorischen Urteile zunächst Ruhe und Gewissheit gewonnen werden, aber nur für kurze Zeit. Denn die Erinnerung an die Ungewissheiten der vorausgegangenen Zweifelszustände wird gewöhnlich den inneren Blick wieder und wieder auch auf das zweite, zwar aufgegebene Urteil hinlenken, auch dessen erneute Prüfung veranlassend, und dabei wird sich in vielen Fällen dasselbe ereignen, was beim ersten Auftreten des Zweifels zu verzeichnen war: zu der vielleicht kaum wiedergewonnenen Gewissheit betreffs des einen Teils des Kontradiktoriums tritt abermals ein den andern Teil bejahendes Urteil, es erfolgt alsbald, wie ehedem, die Einsicht in die Unvereinbarkeit beider, damit neuer Zweifel und neue Flucht zu dem Urteil, dass hinsichtlich des vorliegenden Gegenstandes keine Sicherheit vorhanden sei. Und was sich so einmal wiederholt hat, kann sich noch öfter wiederholen, ja pflegt sich oft zu wiederholen, wie eine vielfache Erfahrung beweist, und so entsteht ein oszillierender Seelenzustand kompliziertester Art, so lange andauernd, bis nach vielleicht langer Mühe stets erneuerter Prüfung oder nach entschiedenem Eingreifen des Willens schliesslich wieder Ruhe und Stetigkeit in das Geistesleben einziehen, sei es durch endgültige Entscheidung für den einen Teil des Kontradiktoriums, sei es auch durch endgültigen Verzicht auf eine Antwort und durch Enthaltung von weiterer Untersuchung der Sache.

6. Das soeben beschriebene peinvoll ruhelose Hin- und Herpendeln aus einer Lage in die andere, aus der Gewissheit in den Zweifel und die Ungewissheit, aus diesen wieder in einen Stand der Gewissheit, aber bald in diesen, bald in den kontradiktorischen, und zwar immer wieder durch das Stadium des eigentlichen Zweifels hindurch; die daraus entspringende Ratlosigkeit und Unsicherheit, der schmerzliche Wechsel zwischen Hoffnung und Enttäuschnng, der stets erneuerte Umschlag aus einem Stand des festen Besitzes in einen solchen der innern Leere; und all dies unter Stürmen sich widerstreitender Stimmungen und Gefühle: diese Ruhelosigkeit, Unstetigkeit, Unberechenbarkeit des seelischen Lebens ist es, was beim Auftreten des Zweifels am meisten auffällt und daher auch bei dessen Be-

schreibung am ehesten namhaft gemacht wird. So rechtfertigen sich denn auch, um darauf zurückzukommen, die eingangs erwähnten verschiedenartigen Beschreibungen des Zweifels. Dieselben unterscheiden weniger zwischen den einzelnen so verschiedenen Stadien der eigenartig kreisförmigen Bewegung, die den andauernden Zweifelsstand — Zweifel hier im weiteren Sinn genommen — charakterisiert; sie halten sich vielmehr an das Gesamtbild dieses geistigen Verhaltens, und indem sie es von besonderen Gesichtspunkten aus aufnehmen, tritt wieder und wieder ein anderes Moment in den Vordergrund: bald das Ungewisse des Gesamtstandes der Seele (S. Thomas), bald das Hin- und Herwogen zwischen den Gliedern des Kontradiktoriums (Gredt), bald die abwechselnde und im ganzen furchtbetonte Zustimmung zu den beiden Extremen, wohl auch das Zusammentreffen beider Gewissheiten in einem Moment (Albert d. Gr.).

In letzterem aber, in dem bewusst werdenden Widerstreit der kontradiktorischen Gewissheiten, konzentriert sich all die Bewegung; zu diesem Punkt schwingt immer wieder das Bewusstsein, um von dessen notwendig abstossender Kraft in andere und andere Lagen zurückgeschleudert zu werden; dort ist das eigentliche, letzte Wesen des Zweifels gelegen; das andere, was wir zu konstatieren hatten, ist Begleiterscheinung und Folge des Eintretens in diese naturwidrige Lage.

Fassen wir abschliessend die Ergebnisse unserer Untersuchung kurz zusammen, so können wir sagen:

1. Zweifel im engeren Sinn ist der Zustand, in welchem sich der Geist des (scheinbaren oder wirklichen) Widerspruchs zweier von ihm als gewiss gefällter Urteile bewusst wird;

2. Zweifel im weiteren Sinn ist ein komplexer Stand intellektueller und meist auch affektiver Ruhelosigkeit, worin der Geist, ausgehend von der Wahrnehmung eines Widerspruchs, in den er gefallen war, und durch diesen Widerspruch immer wieder hindurchgehend, betreffs eines Erkenntnisgegenstandes abwechselnd in kontradiktorische Gewissheiten und in die Gewissheit seines Nichtwissens hinsichtlich jenes Gegenstandes übergeht und weder in einem Teil des Kontradiktoriums noch im Verzicht auf weiteres Fragen und Suchen bleibende Ruhe finden kann.

Studien zur Geschichte der Frühscholastik.

Von Prof. Dr. J. A. Endres in Regensburg.

Gerard von Czanád.

Unter dem Einfluss der Bestrebungen des hl. Romuald stand wahrscheinlich der hl. Gerard von Czanád[1]). Durch ihn werden unsere Blicke nach der östlichen Peripherie des abendländischen Kulturkreises gelenkt. Hier hatte soeben der hl. Stephan von Ungarn (997—1038) damit begonnen, sein Volk dem Christentum und damit der Kultur zuzuführen. Er liess fünf Benediktinerklöster in seinem Lande erstehen und organisierte zehn Bistümer in demselben. Einem derselben stand der von Frankreich berufene Mönch Bonipertes als Bischof vor, mit dem Fulbert von Chartres brieflich verkehrte[2]). Eine der berühmtesten Schulen der Zeit gründete aber der hl. Gerard zu Czanád. Aus Deutschland, Böhmen, Polen und Frankreich sollen Lernbegierige dahin gekommen sein. Die freien Künste und die Gottesgelehrtheit, aber auch die Jurisprudenz haben den Gegenstand des Unterrichts gebildet[3]). Die Bedeutung der Schule entsprach ganz der Bedeutung ihres Stifters, der zu den wenigen bemerkenswerten Schriftstellern jener Zeit zählt.

Leider sind wir über das Leben Gerards nur in mangelhafter Weise unterrichtet. Nach der Legenda minor, die über ihn berichtet[4]), war er

[1]) Auf ihn lenkte zuletzt die Aufmerksamkeit G. Morin, *Un théologien ignoré du XIe siècle: l'évêque-martyr Gérard de Csanád O. S. B.* (in *Revue Bénédictine* 27 [1910] 516 ff.).

[2]) Significavit autem nobis filius noster tuusque fidelis Hilduinus tuae charitatis erga nos insignia, fideliter asserens unum de nostris Priscianis te velle, quem et per eumdem libenter mittimus. S. Fulberti Epist. I, M. 141, 189 C. Vgl. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen-âge,* Chartres 1895, 63, 109.

[3]) Magna etiam fama erat scholae Czanádensis a s. Gerardo conditae, in quam non solum indigenae, ad etiam ex Germania, Bohemia, Polonia, Gallia adolescentes litterarum cupidi confluxerunt. *Scriptores Ordinis s. Benedicti, qui 1750—1880 fuerunt in Imperio Austr.-Hungar.,* Vindob. 1881, p. LVII.

[4]) Hic enim huius lucis lumen per Venetos parentes sortitus Dei gratia praeveniente a pueritia coepit Domino nostro Jesu Christo devotus existere et Evangelicis documentis per omnia parere. Nam religionis habitum puer accepit. *Acta SS. Boll.* Sept. VI, 722 C. R. F. Kaindl, Studien zu den ungarischen

in Venedig geboren, wo er in ganz jungen Jahren Mönch geworden sein soll. Eine gewisse Bestätigung dieser Nachricht darf darin erblickt werden, dass Italien, und zwar der nordöstliche Teil von Italien, seinem Gesichtskreise am nächsten lag, wie gelegentliche Bemerkungen von ihm über die zu seiner Zeit herrschenden Häresien dartun[1]). Dagegen erscheint es zweifelhaft, ob er tatsächlich in ganz jungen Jahren („puer"), wie die Legende meint, das Ordenskleid genommen. Er spricht nämlich einmal selbst von einem Aufenthalt in Frankreich, der offenbar Studienzwecken gedient hatte[2]). Derselbe kann doch erst in die reiferen Jahre Gerards gefallen sein. Dass er von seinem Kloster aus zu den Studien nach Frankreich abgeordnet worden sein sollte, ist anbetrachts der von ihm aller Wahrscheinlichkeit nach bevorzugten Ordenskongregation so viel wie ausgeschlossen. Umgekehrt kann vielmehr angenommen werden, dass es ihm ein früher Eintritt in den Orden unmöglich gemacht hätte, sich den hohen Grad literarischer Kenntnisse anzueignen, über die er verfügte. Mehrere Indizien sprechen nämlich dafür, dass er der in der Gegend von Ravenna und Venedig verbreiteten Kongregation von Eremiten angehörte, welche dem hl. Romuald ihren Ursprung verdankt. Gerade diese Kongregation verriet aber eine geringe Neigung für wissenschaftliche und namentlich profane Studien. Es legt sich die Vermutung nahe, dass Gerard wie so mancher andere seiner italienischen Zeitgenossen — ich nenne Anselm von Besate, Lanfrank, Anselm von Aosta — sich zuerst in der Heimat eine wissenschaftliche Bildung aneignete und dann auf die Wanderschaft nach Frankreich ging, sei es, um seine Bildung zu vervollständigen, sei es, um als Wanderlehrer sein Glück zu versuchen[3]).

Auf einer Pilgerfahrt ins heilige Land begriffen, wurde er vom heiligen Stephan in Ungarn festgehalten und war nun „der bedeutendste von allen

Geschichtsquellen (Archiv f. österr. Gesch., Wien 1902, Bd. 91 S. 26) verlegt den Ursprung der Legenda minor noch in das Ende des 11. Jahrhunderts, nach 1083.

[1]) Italia non consuevit haereses nutrire, ad praesens in quibusdam partibus haeresium fomentis abundare auditur. Gallia vero felix, quae his munda perhibetur. Graecia infelix, sine quibus nunquam vivere voluit. Verona, urbium Italiae nobilissima, his gravida redditur. Illustris Revenna et beata Venetia, quae nunquam inimicos Dei passae sunt ferre. *S. Gerardi Deliberatio* p. 99 in der unten S. 352 Anm. 4 zitierten Ausgabe von Batthyány.

[2]) In Platone quippe disputationes quondam apud Galliam constitutus quasdam de deo Hebraeorum confidenter fateor me legisse et caelestibus animis. l. c. 84.

[3]) Gerard kennt diese wandernden Profangelehrten seiner Zeit. Er gibt einmal einen Einwand, dem er begegnet, die folgende Formulierung: Dicat mihi, qui vult, quia multa legi, multa cucurri. In Spania fui doctus, in Britannia eruditus, in Scotia detritus, in Hybernia studui, omnes liberales, disciplinas comendavi memoriae, ideo nil lectionis me effugere potest. l. c. 256.

Männern, welche dem Könige in der Einführung des Christentums zur Seite standen“ [1]).

Sieben Jahre lebte er zunächst in dem von Stephan auf Betreiben des berühmten böhmischen Eremiten Gunther gestifteten Eremitenklosters Bel. Um 1030 trat er dann an die Spitze des neugegründeten Bistums Czanád am Maros, wo er die Kathedrale zu Ehren des hl. Georg erbaute. Bemerkenswert ist nun aber, dass er nach dem Berichte der ältesten Legende auch als Bischof die Einöde nicht verliess, sondern neben den Städten einsam gelegene Zellen im Walde erbaute, in denen er die Nächte mit Werken der Aszese zuzubringen pflegte [2]). Diese Umstände, nicht minder aber ganz bestimmte Ansichten in seiner sogleich zu nennenden Hauptschrift, welche er mit seinem jüngeren Zeitgenossen Petrus Damiani, dem bekanntesten unter den Jüngern des hl. Romuald, teilt, und die auf ein gemeinsames geistiges Milieu hindeuten, machen es in hohem Masse wahrscheinlich, dass Gerard selbst der Eremitenkongregation des hl. Romuald angehörte. Die Richtigkeit dieser Annahme vorausgesetzt, ist Gerard geschichtlich der erste Zeuge für die fühlbare Spannung, in welcher diese Kongregation zu den profanen Wissenschaften stand, und welcher nicht viel später Damiani den energischesten Ausdruck verlieh.

An und für sich konnte die Geistesrichtung Gerards auch von einer anderen mönchischen Reformkongregation her beeinflusst sein, jener von Cluny nämlich. Nach Ausweis seiner *Deliberatio* stand nämlich Gerard am Ende seines Lebens in literarischem Verkehr mit dem berühmten lothringischen Reformabte Richard von St. Vannes. Richard genoss bei ihm ein solches Ansehen, dass er ihm eine seiner Schriften, *De patrimonio divino,* zur Billigung zusandte. Aber die Bekanntschaft der beiden Männer scheint erst aus einer Zeit zu stammen, in der Gerard bereits sein Eremitenleben in Ungarn führte, aus dem Jahre 1025 nämlich, als Abt Richard mit einer glänzenden Schar fränkischer Grossen auf einer Pilgerfahrt nach Jerusalem die Gastfreundschaft des hl. Stephan von Ungarn genoss [3]).

Richard fand seinen Tod, indem er von Anhängern der heidnischen Nationalpartei auf einer Fahrt nach Pest vom Wagen gezerrt, gesteinigt und schliesslich durch einen Lanzenstich getötet wurde. Es war im Jahre 1046. Im Jahre 1083 wurde er kanonisiert und sein Leichnam in die Kathedrale von Czanád übertragen.

---

[1]) Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II[6], Berlin 1894, 209.

[2]) Quamvis episcopalem dignitatem nimia prudentia gubernabat, tamen heremum non deseruit. Verum iuxta urbes ... cellulam sibi silvarum secretiori loco construxerat, in qua ligatus pernoctasse multasque passiones ... sustinuisse memoratur. Legenda minor c. 7. *Acta SS. Boll.* Sept. VI, 723 B.

[3]) E. Sackur, Richard Abt von St. Vannes, Breslau 1886, 93 ff.

Gerard war für seine Zeit ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Zwar vermag ich nicht zu sagen, was es mit den von Fr. Sansovino unter seinem Namen angeführten Schriften De laudibus S. Virginis, Sermones quadragesimales, Homiliae solemnitatum totius anni für eine Bewandtnis habe[1]). Wattenbach nennt ihn unbedenklich den „Verfasser jener merkwürdigen Unterweisung, welche König Stephan für seinen Sohn Emerich verfassen liess“[2]). Allein von anderer Seite wird seine Autorschaft in Zweifel gezogen. Das Urteil der Bollandisten nämlich schwankt, ob der *Libellus de institutione morum ad Emericum ducem* vom hl. Stephan selbst oder von Gerard oder gar von einem späteren Autor herrühre[3]). Sicher dagegen gehört ihm an das durch eine ehemalige Freisinger, jetzt Münchener Handschrift (Clm 6211 saec. XI) überlieferte Werk: *Deliberatio Gerardi Moresenae aecclesiae ep(iscop)i supra hymnum trium puerorum ad Isingrimum liberalem*[4]). Es ist eine sehr breit gehaltene Erklärung des Canticum Benedicite (Daniel 3, 57 ff.), die trotz ihres Umfangs nur die neun ersten Verse umfasst. Hier nennt Gerard noch zwei andere Schriften aus seiner Feder, die aber einstweilen verloren sind, nämlich *De divino patrimonio* und einen Kommentar zum Hebräerbrief[5]).

Die *Deliberatio* Gerards gewährt einen ausreichenden Einblick in seine geistige Eigenart und Richtung. Mit den freien Künsten, wie sie um die Wende des ersten Jahrtausends in Italien gelehrt wurden, und der diesem Unterricht dienenden Literatur war er in hohem Masse vertraut. Dass die Rhetorik in der Schule, aus der er hervorging, eine Bevorzugung genoss, merkt man ihm deutlich an. Nicht weniger aber auch, dass es in den damaligen Schulen auf eine äusserst gekünstelte, geschraubte und auf Stelzen gehende Diktion abgesehen war. Er erinnert in dieser Beziehung an seinen norditalienischen Landsmann Anselm von Besate. Das Gekünstelte seiner Diktion steigert sich jedesmal in den einleitenden Prologen der einzelnen Abschnitte seines Kommentars. In direktem Gegensatze dazu steht aber, dass er auf Korrektheit der Sprache wenig gibt, ja sie geradezu

[1]) Vgl. *Acta SS. Boll.* Sept. VI, 724 D.

[2]) Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II[6], Berlin 1894, 209.

[3]) *Acta SS. Boll.* Nov. II, I, 480 F.

[4]) Gedruckt unter dem Titel: Sancti Gerardi Episcopi chanadiensis scripta et acta hactenus inedita, cum serie episcoporum chanadiensium opera et studio Ignatii comitis de Batthyány, episcopi Transylvaniae. Albo-Carolinae (Karlsburg) 1790.

[5]) l. c. 296: In libello autem, quem ad Andream presbyterum, divinae germanitatis virum, De divino patrimonio expressimus, qui nunc apud abbatem Richardum incontaminatum christi famulum divinitus eruditum est ... p. 133: Quondam vero ibi, ubi dicitur in Psalmo ‚Ipsi peribunt, tu autem permanebis‘, disputans secundum mediocritatem meam, in primo capitulo epistolae Pauli ad Hebraeos, quidquid invenire ex apotheca sancti Spiritus supra hoc potui, stilo latissimo commendavi.

vernachlässigt. Eine Nachlässigkeit, die er sich persönlich im Verkehr angewöhnt zu haben scheint, führt er unbedenklich auch in die Schriftsprache über. Sie betrifft beispielsweise den Gebrauch des Genitivs solius, welches Wort er in verschiedenen ungewöhnlichen Bedeutungen, so für solum, tantum, dummodo verwendet [1]). Vielleicht spielt hierin bei ihm, der nicht ungern die ungekünstelte (rusticana), aber deswegen keineswegs unwirksame Redeweise der hl. Schrift in Gegensatz stellt zu der kunstmässigen Form der heidnischen Literatur, sogar eine bewusste Absicht mit [2]).

In seiner Beurteilung der freien Künste vermissen wir bereits die Ruhe und das Wohlwollen der vorausgehenden Zeit. Sie sind nicht mehr die sieben Pfeiler, die den darüber aufragenden Bau der Gotteslehre tragen. Zwar geht er in ihrer Ablehnung nicht so weit, wie ein Otloh oder Petrus Damiani. Aber sie sind ihm entbehrlich. „Alle", sagt er, „die Christi Schüler sind, bedürfen nicht der fremden Lehren" [3]). Auch weiss er nicht nur einen negativen Grund für ihren Ursprung anzugeben, wie später Manegold von Lautenbach. Dieser erklärt nämlich die heidnische Weltweisheit nur aus dem Verluste eines alten Geisteserbes, an dessen Stelle nun die Menschen ihre unhaltbaren Erfindungen setzen, die keinen Zusammenhang mit dem Urgrund aller Weisheit besitzen. So sehr er die Eitelkeit und den Unbestand der „Philosophie der Sterblichen" betont, will er doch „den von Gott eingegebenen Gesetzen der schönen Künste" keinen Eintrag tun. „Ich leugne nicht", sagt er, „dass sie von dem in unaussprechlicher Höhe ragenden Sitze aller Weisheit ihren Ausgang genommen haben, in dem alle Schätze der Weisheit und des Wissens verborgen sind. Denn in ihnen allen sind die letzten Gründe nicht zu bezweifeln, wie in der ersten das Atom, in der zweiten der Ausdruck, in der dritten das Urteil, in der vierten die Einzahl, in der fünften der Punkt, in der sechsten der Halbton, in der siebenten das Himmelszeichen" [4]).

[1]) Beispiele werden sich in den mitzuteilenden Texten ergeben.

[2]) Quaeso autem, ne dicas offendere stilum dialecticorum auditum neque rusticam rationem magnum oratorem. Habemus, ait (so meist bei Anführung einer Schriftstelle), thesaurum istum in vasis fictilibus. Et nos non contemplamur, quae videntur, sed quae non videntur. *Deliberatio* l. c. 27. Cf. p. 159.

[3]) Omnes, qui istius (Christi) discipuli sunt, non indigent doctrinarum peregrinarum. *Deliberatio* 278.

[4]) An hoc legibus divinitus optimarum disciplinarum inspiratis detraho? Ab ineffabili totius sapientiae pectore non abnego descendisse, in quo omnes thesauri sapientiae et scientiae reconditi praedicantur. Etenim in omnibus principia non dubitanda, quemadmodum in prima athomus, in secunda pronuntiativum, in tertia proloquium, in quarta monas, in quinta punctus, in sexta semitonium, in septima ostentum. *Deliberatio* 53 f. Der etwas unvermittelt angeschlossene Satz Etenim in omnibus scheint als Ganzes Exzerpt zu sein. Einzelne Bestandteile lassen sich nachweisen aus Isidor., *Etym.* l. 13 c. 2 M 82, 473): Littera pars minima atomus est nec dividi potest. Atomus ergo

Gott ist die Weisheit, betont er an einer anderen Stelle. Er ist nicht nur weise, sondern überweise. Daher stammt alle Weisheit von ihm, d. i. alles, was der göttlichen Weisheit gehorcht. Auch die Wissenschaft der freien Künste ist darum von ihm ausgehend zu denken. „Aus dem Grunde möge uns niemand für feindselig gegen diese Wissenschaft halten, vielmehr nur gegen jene, welche behaupteten, weise zu sein, und töricht geworden sind und viel mehr dem Geschöpfe als dem Schöpfer gedient haben“ [1]).

Ueber die heidnischen Philosophen und Vertreter der freien Künste giesst er nun aber die volle Schale seines Unmutes aus. Nur mehr das eine Interesse scheint er für ihre Anschauungen übrig zu haben, ihre Schwäche und Unhaltbarkeit zu brandmarken.

„Wo ist ein Weiser, wo ein Schriftgelehrter, wo ein Forscher dieser Welt“, ruft er mit dem hl. Paulus (1 Kor 1₂₀) aus. „Vielleicht nennt Makrobius solche in seinen Werken, obwohl dieser selbst einer von ihnen ist“. Aber ihre Philosophie sei nach Paulus durch Christus verworfen worden. Zeno — er denkt an den Eleaten, von dem erzählt wird, dass er seine abgebissene Zunge dem Tyrannen seiner Vaterstadt ins Gesicht gespien — habe seine Philosophie ausgespuckt, Menander die seinige ganz mit seinem Geiste aufgegeben und ähnlich die übrigen. Selbst einen Plato nennt er „stultissimus“ und zwar um deswillen, weil er den Sitz des Denkens ins Haupt verlegt und dadurch der hl. Schrift (Mt 15₁₉) widerspreche, nach der die schlechten Gedanken aus dem Herzen kommen [2]).

Gerards Ideal liegt auf einer anderen Seite. Es sind die inlitterati doctissimi, die nach ihm alle Philosophie überflügelt haben. „Zweifle nicht“, meint er, „dass der göttliche Cephas tiefer ist als Aristoteles, Paulus beredter

---

est, quod dividi non potest, ut punctus in geometria; ferner aus Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* ed. Eyssenhardt, Leipzig 1866, 364: Primum igitur tempus est, quod in morem atomi nec momenta recisionis admittit, ut est in geometricis punctum, arithmeticis monas.

[1]) Est sapientia Deus, sicut ipse naturaliter non solum sapiens, quin potius supersapiens, ideo ab ipso omnis sapientia, i. e. quod divinae sapientiae obtemperat. Ergo et supradictarum [artium] scientia ab ipso dicenda et ante palam in ipso reposita. Dicitur autem, id est quod nemo [nach meiner Konjektur: reposita dicitur. Ideo autem nemo] nos bellicosos contra hanc [scientiam] opinetur, immo contra illos, qui se esse dixerunt sapientes et stulti facti sunt. *Deliberatio* l. c. 55.

[2]) Ubi sapiens, ait, ubi scriba, ubi conquisitor huius saeculi? Forte Macrobius tales in superioribus [in suis operibus] dicit, quamquam horum unus idem. Reprobam vero semivirbius (!) nostrum talium philosophiam dicit divinissimum fecisse Jesum. Zeno suam evomuit, Menander quidquid habuit, una totam cum spiritu emisit, ceteri nihilominus autem. *Deliberatio* l. c. 9. — De corde exeunt cogitationes malae, quibus dictis Plato philosophus comprobatur stultissimus, dicens humana cogitata non de corde sed cerebro manare. l. c. 169.

als alle menschlichen Redner, Johannes höher als der ganze Himmel, dass Jakobus schlagfertiger ist als dein Plotius“ [1]). Die Verkünder des Evangeliums waren Ungelehrte, waren Fischer, waren nicht Dialektiker, sondern Ungebildete, die aber unter dem Einfluss des hl. Geistes alles Denken der sterblichen Philosophen hinter sich liessen [2]). Und so ist die evangelische Weisheit ein Schatz in irdenem Gefässe, aber nichtsdestoweniger so kostbar, dass jene, die sich in die Welt teilten — Gerard nennt eine ganze Liste alter Machthaber — keinen ähnlichen besassen. „Aber auch nicht die Stoiker, die Platoniker, die Akademiker, die alles für ungewiss hielten; nicht die Peripatetiker mit ihrer Behauptung, ein Teil der Seele sei vergänglich, ein anderer ewig; nicht die Genossen eines Epikur, der von den törichten Weisen ein Schwein genannt wurde und der behauptete, die Welt bestehe nur aus Atomen und mit seinem Tode sei alles aus“ [3]).

So oft er auf die alten Philosophen zu sprechen kommt, wird es ihm schwer, seinen Affekt zu meistern. Denn: „Alle haben nach dem göttlichen Ausspruch geirrt und Falsches geredet. Wenn ich der Weltweisen Torheiten durchgehen wollte, würde mir vor allem die Zeit nicht reichen, namentlich bei jenen, welche die Kraft Gottes in die Atome verlegten und die gegenwärtige Welt unvergänglich nannten, welche den wahren Gott aus den vier Elementen entstanden erklärten und dann den Weltkreis durch göttliche Macht“ [4]). „Betrachte so ein Wunder der Dialektik, und dann erröte bei der Philosophie des Fischers und lerne besser wissen vom ungebildeten Mann mit dem Netze als vom gelehrten Aristarch“ [5]).

Begreiflich ist sein Unmut gegen die Feinde der Kirche unter den alten Philosophen, von denen die Welt einst voll gewesen sei. In diesem Zusammenhange redet er von dem „Wahnsinne des Porphyrius“, der gegen

[1]) Non dubites divinissimum Cephan Aristotele profundiorem, non Paulum cunctis humanis oratoribus eloquentiorem, non Joannem omni coelo altiorem, non Jacobum tuo Plotio expeditiorum. l. c. 27.

[2]) l. c. 93.

[3]) Istiusmodi thesaurum non potuit habere Darius rex, non Xerxes . . ., non Stoici, non Platonici, non Academici omnia opinantes incerta, non Peripatetici, qui dicunt quamdam animae partem esse occiduam, quamdamque aeternam, non Epicurii illius coessentes, qui porcus a stultis sapientibus nuncupatus est, asserens solius (!) atomis mundum constare seque post mortem non esse. l. c. 96; cf. Isid. Hisp., *Etym.* l. 8, c. 6, M 82, 306 s.

[4]) Omnes erraverunt iuxta divinum dictum et locuti sunt falsa. Si percurrere tempto mundi philosophorum naenias, dies me imprimis deficiant, maxime de illis, qui dixerunt virtutem dei in atomis et mundum non finiendum praesentem, Deum verum de quatuor elementis factum et orbem divina potentia. l. c. 277.

[5]) Vide miraculum dialecticae, hoc autem viso erubesce ad philosophiam piscatoris et disce melius scire a rustico retiatore, quam a perito Aristarco. l. c. 278.

den Propheten Daniel ein ganzes häresiarchisches Heer angeführt habe [1]). Aber in einem Atem mit derartigen Leuten und den eigentlichen Häretikern nennt er auch ganz allgemein die in weltlicher Weise Gelehrten [2]).

Es muss uns wundern, dass er trotz alledem für die Alten doch noch ein Wort der Anerkennung übrig hat, sich beziehend auf ihre geistige Veranlagung, ihren Fleiss und ihre nützlichen Bemühungen [3]). Dadurch hält er sich ein Hintertürchen offen, um bei gegebener Gelegenheit die freien Künste doch wieder vor sich erscheinen und zu Gnaden kommen zu lassen. Wir dürfen nicht zweifeln, dass ihnen Gerard in der von ihm gegründeten Schule die unerlässliche Pflege wird haben angedeihen lassen. Sonst hätte diese Schule nicht ihre Anziehungskraft auf weite Kreise ausüben können. Durch die Sorge für die Pflege der freien Künste wird sich Gerard von seinem jüngeren Zeitgenossen Petrus Damiani unterschieden haben, dem die weltliche Wissenschaft nicht nur innerhalb seiner Eremitenkongregation entbehrlich erschien, sondern auch bei dem den besten Gesellschaftskreisen angehörigen Laien. Wir dürfen das um so sicherer annehmen, da einer seiner Mitbischöfe, eben jener Isingrim, an den die *Deliberatio* gerichtet ist, selbst in den freien Künsten Unterricht erteilte [4]).

Gerards gelegentliche Bemerkungen über die weltlichen Wissenschaften sind von geringem Belang. Er kennt die unter dem Namen Platos gehende Einteilung der Philosophie in Physik, Ethik und Logik. Als ersten Physiker nennt er Thales von Milet. Plato habe die Physik in die vier Fächer des Quadriviums geteilt. Sokrates habe die Ethik eingeführt und in ihr die vier Kardinaltugenden unterschieden. Ausserdem habe er die Logik hinzugefügt und in ihr die Dialektik und Rhetorik auseinandergehalten.

Alles, was hier über die freien Künste gesagt ist, geht auf die Etymologien Isidors von Sevilla zurück und beruht in seiner uns vorliegenden Textgestaltung entweder auf Missverständnissen Gerards selbst oder auf Fehlern in der Ueberlieferung der Etymologien [5]). Auch der Gedanke, dass nach den drei Gattungen der Philosophie sich die Bücher der hl. Schrift

[1]) l. c. 97.

[2]) l. c. 180.

[3]) Laudare itaque antiquorum ingenia et iure debemus, sed ad veram laudem illius, qui sine cessatione laudandus est . . . Licet autem sic sudassent tam isti quam ceteri illis similes, sudor illorum potius laudandus, quam ipsi benedicendi. l. c. 79, 82.

[4]) Plato, qui quatuor in physica distributiones donavit, arithmeticam nimirum, quemadmodum ipse (= Isengrime) tuos plerumque doces, geometricam, musicam et astronomiam. l. c. 80 s.

[5]) (Unmittelbar an den Text der vorigen Anmerkung anschliessend) tuusque Socrates ad corrigendos primus instituens et ad omne studium eius bene vivendi disputationem perducens eamque in quattuor virtutibus animae dividens, nimirum prudentia, iustitia, fortitudine, temperantia, subiungens loicam, quae rationalis vocatur. l. c. 81. Das „tuusque" scheint verdorben aus ethicam,

einteilen lassen, ist nur Isidor entlehnt[1]). Dagegen scheint die Uebertragung der drei Namen Physik, Ethik und Logik auf die drei Personen der göttlichen Trinität eine Erfindung Gerards selbst zu sein[2]). Hiermit befinden wir uns aber auf rein theologischem Boden, und wenn Gerard sich auch nicht scheut, gewisse Analogien zwischen dem natürlichen Wissensgebiete und der heiligen Schrift, ja der Trinität selbst hervorzuheben, so gebietet er doch dort den natürlichen Wissenschaften ein entschiedenes Halt, wo es sich um theologische Untersuchungen handelt. „Es ist nämlich", so meint er, „höchste Torheit, in Gemeinschaft von Mägden Untersuchungen anzustellen über jenen, der zu preisen ist im Angesicht der Engel"[3]).

Das alte Wort von den weltlichen Wissenschaften als den Mägden gegenüber der Theologie greift also nicht erst Damiani wieder auf, wohl aber gibt er genauere Kautelen für das Verhalten der untergeordneten Vernunftwissenschaft an. Auch verrät er den tieferen Grund, warum ihr nach seiner Ueberzeugung keine selbständige Entscheidung zuzutrauen ist.

Gerard ist es wahrscheinlich gar nicht zum Bewusstsein gekommen, wie wenig er sich folgerichtig bleibt, die weltlichen Wissenschaften zur Behandlung der Gotteserkenntnis abzulehnen, dafür aber in der Welt selbst die leibhaftigen Elementardisziplinen auch der Gotteserkenntnis zu erblicken. Denn nach ihm besteht für niemand, auch für jene nicht, die keine Schule besucht haben, die Ausrede, er wisse nicht, von wem er geschaffen worden, da er mit den Wissenschaften nicht vertraut sei. Dagegen habe Gott vorgebeugt, der „den Himmel als die Grammatik, die Erde als die Rhetorik, Sonne, Mond und Sterne als die Dialektik u. s. f. zur Unterweisung gegeben habe, damit durch diese schönen Wissenszweige jedes Geschöpf seinen Schöpfer erkenne"[4]). Dafür zeuge

---

vgl. Isid., *Etym.* l. II, c. 24, n. 5: Ethicam Socrates primus etc. Die Hinzufügung der Logik schreibt Isidor a. a. O. n. 7 Plato zu: Logicam, quae rationalis vocatur, Plato subiunxit.

[1]) In quibus tribus generibus philosophiae etiam divina eloquentia (Isidor: eloquia) tota a peritis constare videntur. Denique ait de natura disputare solent etc. Statt dem sinnlosen Denique ait steht bei Isidor, *Etym.* l. II, c. 24, n. 8, M 82, 141 D: Nam aut de natura etc.

[2]) Philosophi autem nudi et sine tegmine immortalissimae philosophiae dixerunt de physica, de ethica vero et logica, sed veram physicam ignoraverunt, mirabilem ethicam nescierunt, inaestimabilem logicam non cognoverunt . . Ista physica, de qua loquimur, immensus Pater, a quo sempiternus Filius. Ethica idem Filius . . . Logica a Patre et Filio procedens sanctissimus Spiritus. *Deliberatio* l. c. 286.

[3]) Dementia summa est in contubernio disputare ancillarum de illo, cui psallendum est in conspectu angelorum. l. c. 32.

[4]) Ergo ut nemo intritorum diceret: Nescio, a quo creatus sum literarum. ignarus, coelum pro grammatica, terram pro rhetorica, solem et lunam et stellas

auch der hl. Paulus in der bekannten Stelle seines Römerbriefs. Ja, „Gott hat alle anbetrachts der soweit möglich besten und staunenswerten Kenntnis zu Philosophen machen wollen. Denn wenn jemand fragt, auf welche Weise oder wie sehr Gott glänzend sei, so schaue er die Sonne an, die er gemacht hat. Von ihr lerne er, wie sehr Gott selbst leuchte, welcher der Sonne einen solchen Glanz verliehen, und so betrachte er ihn als das unaussprechliche und unerträgliche Licht. Ferner, wenn er gern wissen möchte, wie gross er sei, und es mit seinem Verstande nicht zu fassen vermag, da es überhaupt unmöglich ist, nehme er den Himmel und die Erde und die ungeheuren Elemente, und wenn er sie mit all seiner Geisteskraft nicht zu erfassen vermag, dann erwäge er die unschätzbare Unermesslichkeit des Meisters von dem allem“ [1]).

Diese letzteren Ausführungen sind von Interesse als Versuch einer Art Gottesbeweis. Sie bewegen sich in der Richtung des dem früheren Mittelalter geläufigen Gottesbeweises, der mit Hülfe des „Steigerungsgedankens“ geführt wurde. Ihn hatte beispielsweise der oberitalienische Landsmann Gerards Otto von Vercelli († 961) benutzt, indem er sagte: „Da der Herr so schöne Elemente gegründet hat, dass die Menschen sie als Götter anbeteten, so konnte leicht eingesehen werden, dass unvergleichlich schöner jener sei, der sie gegründet hat“ [2]).

Gerard von Czanád verdient unstreitig Beachtung in der Entwicklung des mittelalterlichen Geisteslebens. Er zählt zu den frühesten Schriftstellern, welche die beginnende kirchliche Reform zu einer gegensätzlichen Stellungnahme gegenüber der heidnischen Literatur und Weltweisheit veranlasst. Seine Aversion gegen die Fächer des Triviums trifft, so scheint es, am meisten die in Italien damals bevorzugte Rhetorik. Erst als nach der Mitte des elften Jahrhunderts die Dialektik mehr in den Vordergrund trat und sich in den Dienst eines glaubensfeindlichen Rationalismus stellte, ward sie als der Hauptangriffspunkt auf der Seiten der kirchlichen Reform sich vereinigenden Männer ausersehen.

---

pro dialectica atque pro ceteris cetera, ut his pulchris disciplinis omnis creatura suum cognosceret creatorem, in doctrinam dedit. l. c. 156.

[1]) Igitur omnes voluit reddere philosophos ex optima et admirabili, quantum possibile est, notitia. Etenim si quisquam quaerit, quomodo vel quantum sit Deus splendidus, intueatur solem, quem fecit. Ab eodem vero discat, quam ipse splendescat, qui tantum splendorem soli administrat, sic vero illum consideret ineffabilem atque ex hoc ipso intolerabilem lucem. Demum si delectat, quam magnus sit, et mente non potest concipere, quemadmodum omnino impossibile est, tractet coelum et terram, spatiosissima elementa, et si eadem metiri non potest ullius ingenii suffragatione, tum deliberet horum inaestimabilem factoris immensitatem. l. c. 155.

[2]) G. Grunwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik, Münster 1907, 25 f. (Beiträge zur Gesch. d. Philos. des Mittelalters, herausgeg. von Baeumker und von Hertling, Bd. VI, Heft 3).

Die Stimmung Gerards von Czanád gegen die weltliche Wissenschaft, der er als Schriftsteller auf dem neuerschlossenen Kulturboden Ungarns Ausdruck gab, ist als Mitgift seines norditalienischen Heimatlandes zu betrachten. Hier lässt sie sich weiter verfolgen und in gesteigerter Potenz nachweisen bei dem genial veranlagten und redegewaltigen hl. Petrus Damiani.

Manche Gedanken in der Beurteilung von Bildung und Wissenschaft hat Petrus Damiani mit Gerard fast dem Wortlaute nach gemein, wie dass Gott nicht Weise und Gelehrte, sondern Ungelehrte und Fischer zur Ausbreitung des Evangeliums berufen habe, dass der Weisheit dieser einfachen Männer die Weisheit der alten Heiden erlegen sei. In manchen Punkten verschärft sich aber der Gegensatz Damianis gegen die wissenschaftliche Bildung und wird dann zu einer direkten Abweisung derselben. Gerard findet es selbstverständlich, dass sein bischöflicher Standesgenosse Isingrim die freien Künste lehrt. Er versichert ausdrücklich, dass er nicht gegen diese an sich eingenommen (bellicosus) sei, ja dass sie wie alle Weisheit ihren Urquell und Ausgangspunkt in der wesenhaften Weisheit Gottes haben. Damiani beseelt im Gegenteil eine wahre Kampflust gegen die weltlichen Disziplinen. Er schreibt eigene Abhandlungen zu dem Zwecke, die wissenschaftlichen Studien seinen Mönchen zu missraten. Nicht einmal die Elementarstufe alles Unterrichts, der über das Auswendiglernen der Psalmen hinausführen würde, die Grammatik, will er bei seinen Mönchen zulassen. Wie ernst er es mit dieser Gesinnung nimmt, beweist er dadurch, dass er auch ausserhalb seiner Ordensgenossen bei Laien dafür Propaganda macht. In seinem Eifer, dem sich eine wirkungsvolle Rhetorik zu Diensten stellt, redet er davon, dass die Grammatik lernen gleichbedeutend sei mit dem Abfall von Gott und mit Götzendienst. Ja ihm schwebt ein ganz anderer Ursprung der dereinst von den Heiden gepflegten freien Künste vor, indem er den Verführer des Menschengeschlechtes als ersten Grammatiker hinstellen und auf ihn die unselige Wissbegierde der Menschen zurückführen möchte. Abgesehen von der temperamentvollen Veranlagung Damianis wird diese Verschärfung seines Standpunktes aus dem zunehmenden Ernst der kirchlichen und klösterlichen Reform herzuleiten sein, vielleicht auch aus einer zunehmenden Abneiguug und Opposition der Repräsentanten dieser Disziplinen gegen das Schriftstudium. Einen tiefer liegenden Grund seiner ablehenden Haltung gegenüber der Vernunftwissenschaft verrät Damiani aber in seiner berühmten Schrift *De divina omnipotentia* [1]).

[1]) S. J. A. Endres, Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft, Münster 1910, 16 ff. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. VIII, Heft 3).

Die Realisierung.

Von Dr. A. Gemelli O. F. M. in Mailand.

Ein philosophisches System, das zu irgend einer Zeit imstande ist, eine grosse Schar von Anhängern um sich zu sammeln, ist immer von tausenderlei Gedankenströmungen der verschiedensten Art vorbereitet, die sich nach und nach den Geistern mitteilen, ihr Denken beeinflussen und so den Boden vorbereiten, in dem dann die zukünftige Lehre sich entwickeln und siegreich durchsetzen kann. Wer auch nur oberflächlich das Auftreten des Idealismus in seinen extremsten Formen studieren wollte, würde ohne Schwierigkeit den Spuren der zahlreichen Tendenzen begegnen, die die Geister der Gegenwart bestimmt haben, ihn mit so unbegründetem Enthusiasmus zu umfassen. Man kann sagen: angefangen von der Theorie über die primären und sekundären Eigenschaften der Körper, die lehrt, dass das Subjekt nicht eine leere Form ist, die darauf wartet, in sich das Objekt aufzunehmen, sondern dass sie vielmehr dieses a priori determiniert, bis herab zu den modernen Systemen, die die Realität nicht mit dem begrifflichen Gedanken und auch nicht mit den wissenschaftlichen Formeln erfassen wollen, sondern mit der intuitiven Beschauung des Künstlers oder mit der Hingabe des Mystikers, war alles ein ununterbrochenes Aufeinanderfolgen von Begriffen, die die neuerlichen Triumphe des Idealismus begünstigt haben.

Dieser Idealismus stellt uns heute vor ein Problem, an dem niemand vorübergehen kann, dem jeder Studierende gegenübertreten muss, das Problem, das in seinem neuesten Werke Oswald Külpe „das Problem der Realisierung“ [1]) nennt. Es bezieht sich einerseits auf die Setzung, die Existenz einer Realität, die nicht identifiziert werden kann mit den Zuständen unseres Selbstbewusstseins und unserem Denken, andererseits auf die Bestimmung, das Wesen der Realität selber. Es ist ein verwickeltes Problem, das bei näherem Zusehen uns vier Fragen zur Beantwortung vorlegt:

1. Ist die Existenz von etwas Realem annehmbar? Nein, antwortet der Konszientialismus, der subjektive Idealismus, nach welchem man sich in das Reich der Phantasie und grundloser metaphysischer Spekulationen

[1]) Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften. Von Oswald Külpe. Erster Band. Leipzig 1912, Hirzel. 8°. X und 257 S.

verliert, wenn man sich nicht auf unmittelbare vom Selbstbewusstsein gegebene Tatsachen, auf sinnliche Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gefühle, Gedanken beschränkt. — Nein, antwortet auch der objektive Idealismus, der keine Unterscheidung zwischen realen und idealen Objekten zulässt und der leugnet, dass der Gedanke, der alles hervorbringe, in mancher Beziehung von den äusseren Objekten abhängig ist.

2. Falls der Idealismus Unrecht hätte, wie ist dann die Setzung von Realem möglich? Welchen Wert haben die Argumente des Realismus?

Wenn auch der Realismus auf diese beiden Fragen eine erschöpfende Antwort geben könnte, so würden sich doch sofort zwei weitere Fragen aufdrängen:

3. Ist eine Bestimmung von Realem zulässig? Kant und im allgemeinen der Phänomenalismus will, dass wir uns damit genügen lassen, zur Existenz des Noumenon zu gelangen, das Wesen der Realität wird uns immer unbekannt bleiben.

4. Im Falle, dass die Aufstellungen Kants unbegründet wären, wie ist dann ein Bestimmen von Realem möglich?

Eine Antwort auf all diese Fragen zu geben, ist die Aufgabe, die sich Külpe stellt in einem Werke, das er seit langem geplant, und das vier Bände umfassen soll, entsprechend den vier Problemen. Bis jetzt ist nur der erste Band erschienen, vorbereitet durch jahrelange Denkarbeit.

Das hohe Genie, die Gedankentiefe und der wohlbekannte wissenschaftliche Ernst des berühmten Professors der Psychologie an der Universität zu Bonn laden uns ein, im weiten Umfange nochmals die detaillierte Diskussion und die ins einzelne gehende Analyse aufzunehmen, die er bezüglich der vom Konszientialismus und vom objektiven Idealismus für ihre These vorgebrachten Beweise anstellt. Külpe befasst sich nicht damit, die positiven Gründe zu prüfen, die uns zum Realismus führen müssen (das wird Gegenstand des zweiten Bandes sein): er begnügt sich für jetzt damit, eine Verteidigungsstelluug einzunehmen: durch Abschlagen der gegnerischen Angriffe sucht er, wenn auch nur rein negativ, die Festigkeit der realistischen Position zu zeigen.

I. Die Evidenz der inneren Wahrnehmung.

Die positive Stütze des Konszientialismus ist die Evidenz der inneren Wahrnehmung; angefangen von den Kyrenaikern bis zu den Skeptikern, von Descartes bis zur modernen Philosophie, wurde sie stets als die einzige Stütze der Erkenntnisgewissheit betrachtet. Nun können aber nur die Tatsachen des Bewusstseins sich jener Evidenz rühmen. Nur sie allein können also gewiss sein; wir müssen uns an sie halten und uns nicht in das Reich des Transzendentalen verlieren.

Um diesen ersten Einwand zu prüfen, untersucht Külpe in sehr eingehender Analyse die Bedeutung und Tragweite der Selbstgewissheit des

Bewusstseins und erörtert darauf die Beziehung zum Problem der Wirklichkeit.

Bezüglich des ersten Punktes müssen wir gegenüber den Ergebnissen der modernen Psychologie vom Gedanken sagen, dass die Evidenz der innern Wahrnehmung auf sehr bescheidene Grenzen reduziert worden ist. Sie ist vor allem ein subjektiver Eindruck, abhängig von den besonderen Verhältnissen des Subjektes und beschränkt auf dieses. Sie hat also nicht den Charakter einer objektiven Erkenntnis, sie irrt sogar häufig, und sie kann auch keine universale Geltung beanspruchen. Ausserdem kann sie nur ein Erlebnis wahrnehmen, das unmittelbar gegenwärtig ist: eine Gewissheit, die sich auf die Erinnerung stützt, ist stets minder sicher und ist im höchsten Grade subjektiven Einflüssen unterworfen. Dazu kommt noch, dass die Gewissheit sich nur auf zwei Bewusstseinsstufen findet, nicht auf den anderen, deren Existenz durch neuere Experimente nachgewiesen worden ist. Endlich ist zu beachten, dass, so sehr ich auch darüber gewiss sein kann, eine innere Erfahrung gehabt zu haben, ich mich doch oftmals in Verlegenheit befinde und selbst oft irre, wenn es sich darum handelt, sie in all ihren detaillierten Umständen zu beschreiben. All das beweist, dass die Evidenz der äusseren Wahrnehmung nicht eine absolut sichere Grundlage für die Erkenntnis, dass sie kein Kassationshof ist, vor dem weder Fragen noch Zweifel zulässig wären.

Was den zweiten Punkt angeht, nämlich die Beziehung der Selbstgewissheit des Bewusstseins zum Problem der Realität, so behaupten die Konszientialisten, dass wir hinter den Tatsachen des Bewusstseins kein anderes Objekt suchen dürfen. Sich stützend auf die Theorie von Beneke und Wundt, die im Gegensatze zu Kant vom Felde der Psychologie die Unterscheidung zwischen Phänomen und Ding an sich verbannt haben, behaupten sie, dass wir unsere Erlebnisse so wahrnehmen, wie sie in sich sind: die Evidenz der Wahrnehmung ist ihre psychologische Verwirklichung. Und diese Evidenz, sagen sie weiter, ist der einzige Weg, der zum Realen führt: daher ist die einzige Realität die des Bewusstseins. Diese Bemerkungen sind nach Külpe von Grund aus falsch.

Beneke und Wundt haben zugleich, der erste mit der Bejahung der Seele, der andere mit seiner voluntaristischen Metaphysik, die psychologische Realisierung jenseits und ausserhalb der Wahrnehmungsgewissheit gesucht. Diese ist niemals eine sichere Garantie für ihre Wirklichkeit: es ist weder notwendig, dass das Reale mit Evidenz umfasst wird, noch auch, dass das evident Wahrgenommene real ist. Die moderne Psychologie bemüht sich mit wachsendem Erfolge, festzustellen, z. B. in der Empfindungslehre, was den Empfindungen in sich genommen zukommt und was unsere Auffassung in sie hineinträgt. Die Evidenz der Wahrnehmung ist unfähig, das zu tun, und überhaupt im allgemeinen die Scheidung zwischen Gegenstand und Auffassung vorzunehmen. Hierzu ist eine schwierige Unter-

suchung notwendig, die namentlich nach Anwendung von Experimenten zahlreiche und interessante Resultate zu Tage gefördert hat. Einer ähnlichen wissenschaftlichen Untersuchung müssen wir vertrauen, eher als der intuitiven Methode Bergsons, wenngleich auch sie ein Beweis dafür ist, dass die einfache Wahrnehmung, trotz ihrer Evidenz, nicht eine hinreichende Garantie für die psychische Realität ihres Objektes ist.

Hieraus ersieht man, wie falsch die Methode ist, die innere Wahrnehmung als Modell und Typus einer jeden Verwirklichung aufzufassen: nicht allein ihre Evidenz wird schon beschränkt durch die Psychologie selber, wie wir sahen, sie hat auch in sich selber nicht die Macht zur Verwirklichung. Wenn sie gegenüber der äusseren Wahrnehmung Vorteile aufzuweisen hat, so hat sie doch auch Nachteile, denn bei jener ist es sehr leicht, zu bestimmen, ob wir es mit realen Objekten oder mit subjektiven Gemütsbewegungen zu tun haben, bei dieser hingegen ist es schwer, zu erkennen, was die Fähigkeit des psychologischen Subjektes und die Wahrnehmung zur Erscheinung ihres Objektes beitragen.

Das erste Argument des Konszientialismus verliert also viel von seiner Bedeutung. Es beweist, dass Erfahrung der Ausgangspunkt und die letzte Grundlage der Realisierung ist, sodass man behaupten kann: ohne Wahrnehmung keine Realisierung. Das soll aber nicht besagen, dass die Wahrnehmung ihre einzig mögliche Form ist, noch auch, dass das Vorhandensein eines Objektes im Bewusstsein es damit schon real mache; die Beschränktheit der Wahrnehmung, als Folge der natürlichen Unvollkommenheit unserer Organanlagen, verlangt, dass wir in den Realwissenschaften uns niemals mit ihren Angaben und ihren Bestimmungen begnügen dürfen.

II. Die logischen Schwierigkeiten der Transzendenz.

Polemische Ergänzung des Konszientialismus ist der Kampf gegen die Transzendenz, ein Kampf, der drei Formen annimmt:

a) Der Gedanke an ein nicht gedachtes Objekt ist absurd. Wie konnte doch Berkeley in seinen Principles of Knowledge und in den Dialogues between Hylas and Philonous sich fragen und wie kann man nur sich vorstellen, dass ein Ding, das man denkt, existieren kann, ohne gedacht zu werden? Ist das Objekt des Gedankens, fährt Schuppe in seiner Erkenntnistheoretischen Logik fort, nicht etwa nach seinem eigentlichen Begriffe nur ein Inhalt des Bewusstseins?

Diese Einwände hätten einen Wert, wollte man den Gedanken mit den Wahrnehmungen und den Vorstellungen gleichsetzen: dann freilich läge ein Widerspruch im Denken an ein Objekt, das kein Gedanke wäre, wie ein Widerspruch liegen würde in der Wahrnehmung von Farbe, die keine Wahrnehmung wäre. Sicherlich ist es unmöglich, dass ein Objekt zu einer Zeit gedacht oder nicht gedacht wird, aber das sagen wir auch nicht; wir sagen bloss, dass das Objekt, das gedacht wird, nicht ein blosser Gedanke

wird. Es bleibt, was es ist, und das Denken an dasselbe ändert durchaus nichts an seinem Wesen. Derselbe Gegenstand, z. B. ein Haus, das ich und ein Architekt sehe, bringt zwei ganz verschiedene Gedankeninhalte hervor. Der Gedanke steht also nicht im Verhältnisse von Identität oder Gleichheit mit dem Objekte und noch weniger mit der Vorstellung; kann es doch, wie die moderne Denkpsychologie bewiesen hat, Gedanken geben ohne Bilder.

b) Es ist etwas Widersprechendes, sagen die Gegner, der Gedanke an einen Gegenstand, der unabhängig wäre vom Denken. Wenn ein Objekt gedacht wird, hängt es ab vom Gedanken, darum kann es nicht von diesem unabhängig sein.

Wenn wir die Unabhängigkeit eines gedachten Objektes vom Gedanken behaupten, dann wollen wir nur sagen, dass die Existenz, die Eigenschaften und die Veränderung des Objektes nicht an die entsprechende Existenz, die Eigenschaften und Veränderung des Gedankens gebunden sind. Die Beweisführung der Gegner, bemerkt Liebmann in seiner Abhandlung Zur Analysis der Wirklichkeit, ähnelt jener anderen: Wenn ein Gegenstand sich widerspiegelt, hängt es vom Spiegel ab; also kann er nicht von diesem unabhängig sein und nicht ohne jenen existieren.

Um aber die Schwierigkeit völlig zu beheben, ist daran zu erinnern, dass es Fälle gibt, in denen ein Objekt unabhängig vom Gedanken existiert. Dass ein solcher Fall für die Bewusstseinsinhalte zutrifft, haben Freytag (Der Realismus und das Transzendenzproblem) und Husserl (Logische Untersuchungen) bewiesen. Zur Bestätigung würde es genügen, darauf hinzuweisen, dass die mathematischen Grössen und Zahlen ihre festen Relationen haben und dass die Begriffe und Urteile der Logik ihre Gültigkeit behalten, auch wenn sie nicht gedacht werden. Und dann, ist es etwa nicht wahr, dass die Objekte, über die man nachdenkt, gleich bleiben während der verschiedenen logischen Operationen und der verschiedenartigsten wissenschaftlichen Schlüsse? Ist das nicht ein Beweis dafür, dass das Objekt, wenn es gedacht wird, vor dem Gedanken jene Unabhängigkeit bewahrt, die das Grundprinzip der Logik und der Wissenschaften ist?

c) Die logische Schwierigkeit des Realismus kann endlich eine andere Form annehmen. Rickert hat in seinem Werke Der Gegenstand der Erkenntnis geschrieben: all das, was für mich existiert, steht unter der allgemeinsten Bedingung, Tatsache meines Bewusstseins zu sein. Mit welchem Rechte wird ein Objekt angenommen, das nicht Tatsache des Bewusstseins ist? Die Transzendenz hätte nötig bewiesen zu werden, um nicht eine willkürliche und wissenschaftlich unzulängliche Hypothese zu sein. Für Rickert, den Verfechter des Immanenzstandpunktes, sind alle Objekte Tatsachen des Bewusstseins, dieses ist eine Wahrheit, die un-

mittelbar evident ist, und auch die Einzelwissenschaften fassen die Realitäten als Inhalt des Bewusstseins.

Nun ist das letztere aber falsch. Nicht allein die Metaphysik betrachtet Gott, die Nomaden usw. als eine Realität, die unabhängig ist von den Bewusstseinsinhalten, sondern auch die andern Wissenschaften, von der Physik bis zur Psychologie, betrachten die Gegenstände der Natur, des psychischen Lebens oder der Geschichte als unabhängig von dem Inhalte des Bewusstseins. Der Idealismus Rickerts liesse sich so fassen: alle Objekte, alle Realitäten der Wissenschaften sind Bewusstseinsinhalte, sofern sie gewusst werden, oder: Sofern etwas gewusst wird, wird es gewusst.

Man sagt, der Realismus sei eine willkürliche Behauptung: für die Setzung eines Realen gebe es keinen hinreichenden Grund. Wir können hier nicht die positiven Argumente für den Realismus anführen, aber abgesehen von der Tatsache, dass die These, die das ganze Sein auf das Sein des Bewusstseins zurückführt, willkürlich und dogmenhaft ist, bemerken wir, dass die Himmelskörper ihren Lauf nehmen, auch wenn sie nicht gewusst werden, dass das Ei nach der Befruchtung sich entwickelt auch in den Zeiträumen, in denen kein Bewusstsein an dasselbe denkt. Diese Kontinuität der Entwicklung, wofür man tausenderlei andere Beispiele anführen könnte, ist ein Beweis dafür, dass das Objekt nicht identisch ist mit dem Bewusstseinsinhalt.

III. Das tatsächliche Gegebensein aller Gegenstände im Bewusstsein. Aber der Konszientialismus beruhigt sich noch nicht und sucht sonderbarerweise den Kampf gegen die Transzendenz zu führen, indem er im Namen der Erfahrung kämpft. Dass der Erkennende nur die Bewusstseinsinhalte und nichts anderes zur Verfügung hat, ist die einfache Konstatierung einer Tatsache. Hier teilen sich die Konszientialisten in zwei Richtungen: die einen verteidigen den Solipsismus, wonach das Bewusstsein, dem alle Objekte der Erkenntnis angehören, das individuelle und persönliche Bewusstsein der einzelnen Subjekte ist. Die anderen hingegen verstehen unter Bewusstsein entweder die Erlebnisse oder die Auffassungsweise des Subjektes: das ist der Immanenzstandpunkt. Sehen wir uns die Schwäche der einen wie der anderen Auffassung an.

a) Niemals wurde energischer als bei von Schubert-Soldern (in seinen Grundlagen einer Erkenntnistheorie) die Idee ausgesprochen, dass alle Objekte der Erkenntnis nichts anderes sind, als Inhalte meines Bewusstseins, und dass wir in den Grenzen von diesem bleiben müssen. Der Solipsismus wäre also eine evidente Tatsache, die nicht einmal bewiesen zu werden brauchte. Von Schubert-Soldern ist nicht logisch: mit der Feststellung der Tatsache, dass alles, was ich denke, ein Bewusstseinsinhalt ist, ist nicht die Unmöglichkeit von Objekten bewiesen, die nicht gedacht werden. Empirisch ist weder Unmöglichkeit noch Notwendigkeit gegeben.

Ausserdem löst sich, wie schon Gaetschenberger und vor allem Herbart in seiner Polemik gegen den Idealismus von Fichte bemerkt haben, der Solipsismus in eine unendliche Reihe auf. Wenn alle Objekte der Erkenntnis Erfahrungen meines Bewusstseins sind, so ist es auch dieses zweite Urteil und so fort bis ins Unendliche. Uebrigens, von welchem Bewusstsein spricht man denn? Ist es logisch, von meinem Bewusstsein zu reden, wenn nicht andere vorausgesetzt oder angenommen werden, und ich so aus den Grenzen meines Bewusstseins hinausgehe?

Der Solipsismus treibt Spiel mit dem Worte „Bewusstsein", indem er es in einem doppelten Sinne gebraucht. Wenn dieses Wort die subjektiven Erlebnisse, das Seelenleben des Subjektes bezeichnen soll, so irrt der Solipsismus, denn die psychischen Vorgänge bilden ja nur einen Teil der Erfahrung und der erkannten Objekte, gar nicht davon zu reden, dass, falls sie die ganze Erfahrung und alle erkannten Objekte darstellten, wir dann von ihnen aussagen müssten, was wir von diesen aussagen: wir müssten dann auch ihnen die Kristallisierung, die Zellenscheidung, den Planetenlauf usw. zuschreiben können. Nimmt man aber das Wort „Bewusstsein" in einer anderen Bedeutung und will man sagen, dass alle Objekte der Erkenntnis erkannt werden müssen, dann hat der Solipsismus Recht. Aber diese sehr einfache Wahrheit besagt nicht, was und von welcher Art die Objekte sind, wenn sie nicht gedacht werden.

Es irren also jene, die einen Solipsisten für unwiderleglich halten oder die mit Schopenhauer als einziges Mittel der Widerlegung seine Ueberführung in eine Irrenanstalt betrachten; nein, der Solipsismus treibt Spielerei mit dem Doppelsinn eines Wortes, sodass wir eine quaternio terminorum haben würden, wollten wir seine Beweisführung in syllogistische Form kleiden.

b) Kommen wir dann zum Standpunkte der Immanenz und lassen wir Rickert, dem wir schon geantwortet haben, beiseite, so begegnen wir Ernst Mach und Richard Avenarius. Diese lehren, der erste in seinen Beiträgen zur Analyse der Empfindungen und in Erkenntnis und Irrtum, der andere in der Kritik der reinen Erfahrung, dass physisch und psychisch Reflexionsbegriffe sind, dass aber das Gegebene weder physisch noch psychisch ist; der Standpunkt der Immanenz besteht gerade im Nicht-Ueberschreiten der reinen, primitiven, ungeteilten Erfahrung. Die reine Empfindung (Sensation) gibt uns die nicht von praktischen Zwecken gefälschte Kenntnis von der Wirklichkeit.

Die äussere Form, das Bild, die natürliche Kopie, die wir uns von der Welt machen, bemerkt Külpe gegen diese Auffassung des Erfahrungskritizismus, ist nicht die reine Erfahrung, sondern eine getrübte und in vielfacher Weise modifizierte Erfahrung. Denn sie ist nicht frei von Zusätzen aus früheren Erfahrungen, von Handlungen, die ihre Eindrücke ändern, von begrifflichen Voraussetzungen. Darum ist vor allem eine reinigende

Untersuchung notwendig, und die Experimentalwissenschaften tun gut daran, sie vorzunehmen, um ihren Ausgangspunkt zu gewinnen. Dann wenden sich die Wissenschaften nicht auf die ganze Tatsache, sondern nur auf einen Teil, nach verschiedenen Richtungen; die reine Erfahrung wird daher abhängig von einem bestimmenden Gesichtspunkte. Die Empfindungen sind der Psychologie überlassen und werden nicht von den Naturwissenschaften betrachtet. Die Naturgesetze als Empfindungsgesetze betrachten, ist ein Verfahren ähnlich jenem eines Psychologen, der das Seelenleben der andern Menschen für einfache Inhalte seiner Wahrnehmung halten wollte, oder dem eines Historikers, der ein gefundenes Dokument für einen blossen Eindruck des Sehvermögens betrachtete. Freilich, auch das fremde müsste logischerweise vom Empiriokritizismus geleugnet werden; wenn Avenarius es doch annimmt, so tut er das im Widerspruch zu seinem Immanenzstandpunkte.

Es ist so wenig wahr, dass die Sinnesinhalte das einzige Erkennungsmittel sind, dass z. B. den empirischen Wissenschaften nichts an der spezifischen Eigenschaft des mit den Sinnen Wahrgenommenen liegt: die Sinneswahrnehmungen werden nicht wegen ihrer Eigenschaften der Ausgangspunkt für die Wissenschaften, sondern wegen gewisser Relationen und Beziehungen, die man an ihnen wahrgenommen, wegen der Unabhängigkeit ihres Gehens und Kommens, ihres Bleibens oder ihrer Veränderung, ihrer Trennung oder Vereinigung. In all diesen Momenten spricht sich eine Abhängigkeit von Objekten aus, die nicht mit uns identisch sind. Wären die Vorstellungsinhalte so veränderlich und frei von allen Gesetzen, so könnten sie nicht der Ausgangspunkt für wissenschaftliche Beobachtungen werden. Nicht die Sinneswahrnehmungen, sondern die Wirklichkeit der Natur ist das Kriterium der Wissenschaft.

Die Immanenztheorie könnte aber daran festhalten, dass diese Realitäten der Natur nichts anderes sind als Gedanken und Begriffe: jede Kenntnis der Natur, sagt Mach, ist eine Anpassung der Gedanken an Tatsachen, und wir sehen dabei von der nebenher anerkannten Anpassung der Gedanken aneinander ab. Begriffe und wissenschaftliche Theorien sind sämtlich nur provisorisch, nützlich für die Praxis; die Empfindungen allein sind das Unabhängige, wonach wir unsere Gedanken richten müssen: ihre Analyse und ihre Kenntnis bilden das erste Erfordernis des Forschers, der wirklich empirisch vorgehen will.

Wer in solcher Weise spricht, vergisst, dass die Gedanken, die in Anpassung an Sinneswahrnehmungen gebildet sind, ein ganz anderes Objekt haben als jene Sinneseindrücke. Die Naturwissenschaften handeln nicht so sehr von Farben, Tönen, von Temperaturwahrnehmungen, sondern vom Aether, von der Materie, von Schwingungen, Elektronen usw. Wie bringt Mach es fertig, zu erklären, dass die Gedanken nichts anderes sind als eine

Nachbildung der Sinnesempfindungen, während sie doch gar nicht von diesen handeln?

Man wird sagen, dass diese logischen und wissenschaftlichen Konstruktionen, die Materie, die Elektronen usw. blosse Begriffe sind, bequeme, wenn man will, aber keine wahren. O nein! es ist nicht der Gedanke, sondern die Realität, die uns sagt, welches die Zusammensetzungen der Kohlensäure sind, die uns unterweist, mit welcher Geschwindigkeit das Licht sich bewegt usw. Damit jener Einwand Sinn habe, müsste man die realen Objekte mit den idealen gleichsetzen; aber wie würde dann zu erklären sein, dass die realen Objekte nur mit Hülfe einer schwierigen Beobachtung von Tatsachen erkannt werden können? und wie kommt es, dass der Wert des Gedankens über sie nicht bloss eine immanente Grundlage hat, sondern von der Erfahrung bedingt ist?

Wir ziehen also den Schluss, dass der Solipsismus und die Immanenz keine Tatsachen, sondern nur ungenügende Theorien sind, unbewiesene Behauptungen, die im Widerspruch stehen mit den Realwissenschaften.

IV. Die abstrakte Natur jeder Realität. Die Abstraktionen — so lautet eine andere Idee des Konszientialismus — existieren nicht. Nun müsste es aber, wenn es etwas Reales gäbe, auch etwas Abstraktes geben, eine allgemeine Idee. Also existiert das Reale nicht.

Berkeley mit seiner Theorie der abstrakten Begriffe ist einer der Verfechter dieser Schwierigkeit; die englische Philosophie vor allem stellt, nachdem sie den Gedanken nach dem Muster von Sinneseindrücken und Vorstellungen behandelt hat, folgenden Schluss an: Die abstrakte Idee ist etwas, was man sich nicht vorstellen kann; also ist sie noch weniger denkbar.

Ganz abgesehen von dem Nachweise, den die moderne Psychologie von der Denkbarkeit einer freilich nicht mit sinnlichen Bildern vorstellbaren Materie geliefert hat, die weder warm noch kalt, weder schwer noch leicht, weder hell noch dunkel, sondern nur räumlich bestimmt ist; abgesehen davon, dass die abstrakte Idee nur für den naiven Realismus, nicht für den kritischen Realismus, etwas Unverständliches und Widersprechendes sein wird, zeigt sich in klarer Weise die Unzulässigkeit des Vorgehens Berkeleys, wenn man unterscheidet zwischen Gedanke und Objekt. Warum kann die Kenntnis der Objekte nicht unbestimmt und allgemein sein, ohne dass die Objekte die gleiche Eigenschaft haben? Es kommt hinzu, dass auch für den Naturforscher die Objekte nicht blosse Abstraktionen oder Allgemeinheiten sind; der Biologe z. B. pflegt als real nicht die Arten und Gattungen, sondern die Individuen zu betrachten. Wir können zuweilen, wenn wir von einer realen Seite abstrahieren, uns auf eine andere nicht weniger reale Seite beschränken. Die allgemeinen Gesetze der Naturwissenschaften können immer durch die Wahl gewisser Konstanten auf ein bestimmtes Objekt angewandt werden. Und wie im übrigen der Astronom

einen Himmelskörper studiert, so kann jedes Naturobjekt als ein Gegenstand für sich allein betrachtet werden. Wollte man die Existenz von realen Objekten leugnen, bloss weil sie mit Hülfe von Abstraktionen gewonnen wurden, so müsste man auch die Begriffe der Logik und die geometrischen Figuren verwerfen.

In keiner Weise hat man das Recht, den realen Objekten den Anspruch auf Konkretheit und Individualität zu versagen. Andererseits ist das Leugnen jeden Wertes einer abstrakten und allgemeinen Erkenntnis gleichbedeutend mit dem Leugnen aller Wissenschaften.

V. Der empirische Gehalt der Gedanken transzendenter Gegenstände. Untersuchen wir nun die Theorie Humes. Die Ideen können nach Hume nicht mehr enthalten, als in den sinnlichen Eindrücken gegeben ist, da sie ja aus diesen entstehen; folglich muss aus den Begriffen Substanz, Kausalität, Aussenwelt alles entfernt werden, was nicht aus den ursprünglichen Gegebenheiten des Bewusstseins abgeleitet werden kann. Soviel über den Inhalt der Gedanken. Bezüglich ihrer Anwendung ist zu sagen: Die Gedanken können sich nur an Realitäten anlehnen, die vom Bewusstsein vorgestellt werden können, da sie ja in diesen ihren Ursprung nehmen.

Wir haben schon wiederholt, dass der Gedanke sich wesentlich von den Sinneseindrücken und den Vorstellungen unterscheidet, nicht bloss weil es Gedanken gibt ohne Bilder, nicht bloss weil er zum Unterschied von jenen sich von seinem Gegenstande unterscheidet, sondern auch, weil er sich viel weiter ausdehnt als die Einbildungsvorgänge. Wegen dieser Ideen ohne Bilder ist das alte Axiom unhaltbar: Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu. Selbst wenn man einen Ursprung der Gedanken aus Empfindungnn annehmen würde, so würde das doch nicht eine qualitative Gleichheit des Gedankens und des Vorstellungsinhaltes bedeuten.

Noch einmal: Das Vorgehen des Empirismus beweist nicht die Unmöglichkeit eines nicht empirischen Inhaltes der Gedanken. Er will, dass jeder Gedankeninhalt abgelehnt werde, der sich nicht auf Sinneseindrücke zurückführen lässt; aber das ist nur ein ungerechtfertigtes Verbot; gehen denn die Analogie und die wissenschaftliche Induktion nicht über die Erfahrung, und zwar mit Nutzen, hinaus?

Was dann die zweite Frage angeht, wird man gut tun, daran zu erinnern, dass die Begriffe nicht bloss angewandt werden können auf jenes Gegebene, von dem sie herstammen. „Niemand wird behaupten wollen, dass die Zahlen, weil sie zunächst von Fingern und Zehen ihren Ursprung genommen haben, auch nur auf diese Gegenstände angewandt werden dürfen“. Die Wissenschaft liefert in zahlreichen Fällen den Nachweis, wie willkürlich jene Beschränkung ist. Im allgemeinen sodann kann und muss

man behaupten, dass, wenn unsere Gedanken neben der Wahrnehmung einen Sinn und Wert haben sollen, sie auch einen selbständigen Inhalt und eine unabhängige Funktion haben müssen.

VI. Die Transzendenz und das Ideal der Wissenschaft. Sehr sonderbar ist der Versuch, im Interesse und Namen der Wissenschaft zu kämpfen.

Die besten wissenschaftlichen Erkenntnisse müssen sich durch Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit auszeichnen. Nun kann aber die Annahme transzendenter Objekte diese Merkmale nicht haben. Ihre Existenz ist eine blosse Hypothese, unwürdig der ernsten Strenge der Experimental-Wissenschaften. Die Antwort ist leicht: nicht alles in der Wissenschaft hat die oben beschriebenen Eigenschaften. Wenn das wäre, so hätten wir eine durchaus vollkommene Wissenschaft; jedermann aber weiss, wie viele Lücken sich in den verschiedenen Zweigen der Wissenschaft finden. — Man wird vielleicht sagen, dass hier immer die Möglichkeit eines Fortschrittes gegeben ist, während ein solcher nach dem Beweis der realen Existenz des Transzendenten hin nicht möglich sei. Auch das ist falsch: nicht nur, dass der Empirismus nicht die Unmöglichkeit eines solchen Nachweises dartun kann, auch im Bereiche der Realisierung gibt es einen Fortschritt und eine Entwicklung: Das, was anfänglich eine Supposition war, kann dann eine wohlbeachtenswerte wissenschaftliche These werden; von den Atomen Demokrits kann man hinüberkommen bis zur modernen Atomistik. Und, um nichts anderes zu sagen, waren die grossen Forscher nicht etwa Realisten? Hätten sie viele ihrer Entdeckungen gemacht, wenn sie sich auf einen konszientialistischen Standpunkt gestellt hätten? Wann ist jemals der Realismus für das Ideal der Wissenschaft ein Hindernis gewesen?

VII. Das Prinzip der Zweckmässigkeit und die Transzendenz. Das Zweckmässigkeitsprinzip, bemerkt in einem andern Einwand Mach, herrscht unbestritten in der Wissenschaft, die ihr Ziel auf dem kürzesten Wege und mit dem geringsten Kraftverbrauch erreichen muss. Alle überflüssigen Voraussetzungen müssen unnachsichtlich ausgeschieden werden. Dahin gehören aber die transzendenten Objekte.

Verständigen wir uns zunächst gut über das Sparsamkeitsprinzip: zur Erreichung eines gesteckten Zieles muss man die am wenigsten kostspieligen Mittel wählen: sehr gut. Die ganze Frage hängt also vom Ziele ab: es muss entschieden werden, ob dieses das Ziel der Wissenschaft ist: eine Nachbildung von Tatsachen in Gedanken zu sein, oder jenes, die objektive Realität zu erkennen. Bei dieser zweiten Möglichkeit würde das genannte Prinzip nicht das Transzendente ausschliessen.

Es wäre auch interessant, zu erfahren, wie wir uns vom konszientialistischen Standpunkte aus das Gesetz der Schwerkraft vorstellen müssen;

oder welche zukünftige Naturwissenschaft von ihm abgeleitet werden kann. Vorläufig ist die moderne Naturwissenschaft von realistischen Voraussetzungen beherrscht. Auch in unserem praktischen Leben sündigen wir eher durch Uebertreiben des Realismus, indem wir auch die Sinnesqualitäten als reale Beschaffenheiten auffassen. Die konszientialistische Auffassung würde eine sehr unbequeme und umständliche Redeweise mit sich bringen.

Uebrigens muss die Existenz des Transzendenten mit dem Kriterium der Wahrheit, nicht der Bequemlichkeit, bewiesen werden.

VIII. Psychologie, Metaphysik und Geisteswissenschaften. Das letzte Bollwerk des Konszientialismus ist die Psychologie. Diese verzichtet auf alle Transzendenz und treibt uns so an, ein gleiches auch in den andern Wissenschaften zu tun.

Indem der Verfasser diesen letzten Angriff abschlägt, kommt er zum Resultat, dass, so verschieden auch das Kriterium der Realisierung in der Psychologie und den Naturwissenschaften sein mag, jene sowohl wie diese in gleicher Weise realisieren.

Schliesslich untersucht Külpe die Beziehungen des Konszientialismus zu den Geisteswissenschaften und zur Metaphysik. Für die ersteren, z. B. für die Geschichte, würde es gleichbedeutend sein mit einem Verzicht auf jegliche Erkenntnis des Vergangenen: zu sagen, dem Wort Alexander entspreche eine Persönlichkeit, die im 4. Jahrhundert v. Chr. gelebt hat, wäre eine unerlaubte Transzendenz. Das erklärt uns, weshalb sich unter den Vertretern der Geisteswissenschaften keine Konszientialisten finden. Was dann die andere (die Metaphysik) angeht, so sucht Külpe zu zeigen, dass es eine induktive Metaphysik gibt, die die einzelnen Realwissenschaften zusammenfasst, deren Vorgehen keinem andern Gesichtspunkt unterliegt, als allein der Methode, die in den Geistes- und Naturwissenschaften anerkannt und allgemein angewandt wird, nämlich einer Setzung und Bestimmung von Realität. Das Vorhaben, die Metaphysik auf die unmittelbare und intuitive Erfahrung zu gründen, ist eitel und nichtig.

Wir werden dem Verfasser in diesem Teile nicht folgen und auch nicht in dem grossartigen Rückblick, wo er in Schlachtordnung auf der einen Seite die Argumente des Konszientialismus aufstellt, die Vorteile seiner Position, die Nachteile der Transzendenz, und auf der andern Seite die nach ihm erschöpfenden Antworten, die ihm (dem Konszientialismus) entgegengesetzt werden können. Es ist das ein sehr wohlgelungenes synthetisches Kapitel, bei dem es einem vorkommt, als wohne man einer gewaltigen Entscheidungschlacht bei.

IX. Die Schule von Marburg. Der letzte Teil des Buches ist einem andern Feind des Realismus zugewandt, nämlich dem objektiven Realismus, speziell der Marburger Schule. Für Cohen und Natorp ist die

Mathematik Prototyp aller Wissenschaft; die schöpferische Tätigkeit des Gedankens ist der Ursprung jeder Erkenntnis; die Objekte der Realwissenschaften sind lediglich ideale Objekte; das Gegebene ist nichts weiter als eine neue Aufgabe, die gelöst werden will: alles ist Gedanke, und der Gedanke ist in fortwährender Ausgestaltung, in ewigem Fortschritt begriffen.

Unter Hinweis auf das, was August Messer in einem neueren Artikel in der Internationalen Monatsschrift (März 1912) mit Bezug hierauf geschrieben, wendet Külpe gegen die Marburger Schule und gegen jeglichen objektiven Idealismus folgenden Verteidigungsplan an. Er beginnt damit, dass er die Begriffe, die die Elemente von Vorstellungen bilden, und die idealen Objekte, die Gegenstand der Untersuchung sind, auseinanderhält. Sodann will er beweisen, dass nicht jedes Objekt, das in Frage steht, ein ideales Objekt ist, dass vielmehr die Forschungsmethoden einen wesentlich verschiedenen Charakter annehmen gegenüber realen und idealen Objekten. So kommt er zu einer kurzen Prüfung der einzelnen Beweise, die der Idealismus herbeibringt, um die ersten mit den zweiten identifizieren zu können, wobei er den idealen Objekten die vorherrschende und dominierende Stellung zuweist. Wir folgen der übersichtlichen Anordnung des vorzüglichen Autors:

a. Wir finden nicht, sagt der Idealist, die realen Objekte fertig und gemacht; sie müssen bearbeitet werden und erfordern daher, wie die idealen Objekte, einen Erzeugungsprozess. Ohne Spontaneität des Forschers können sie nicht gesetzt und bestimmt werden. — Zwischen den einfachhin gegebenen realen Objekten, erwidert Külpe namens seines kritischen Realismus, und zwischen den (durch das Erkennen) geschaffenen realen Objekten ist noch Platz für eine dritte Möglichkeit, ein Erfassen der Realität, die nicht gegeben ist, uns ihre Existenz und ihr Wesen aber durch Gegebenes offenbart. Nicht das reale Objekt selber, sondern seine Erforschung ist der Spontaneität überlassen; diese ist ja nicht eine Tätigkeit, die frei schaffen kann, sondern sie ist begrenzt und geleitet von dem Masse der Erkenntnis realer Gegenstände.

b. Bei den realen und idealen Objekten ist es immer die Erfahrung, die ihre Hervorbringung veranlasst. Ohne Raumanschauung wäre wahrscheinlich niemals die Geometrie, ohne Dinge, die sich zählen lassen, niemals die Arithmetik entstanden. — Nein; die Bedeutung der Erfahrung für die Realwissenschaften ist viel grösser als für die Idealwissenschaften. Die idealen Objekte der Mathematik sind, nachdem ihre Konstruktion sich vollzogen hat, unabhängig von der Erfahrung, und keine ihrer Feststellungen oder ihrer Beweisführungen nimmt ihre Zuflucht zu dieser. Auch in den Anwendungen passt sie nicht ihre Bestimmungen den Forderungen der Wirklichkeit an, sondern umgekehrt, sie passt diese letzteren der mathematischen Behandlung an.

Gerade das Gegenteil trifft zu bei den andern Wissenschaften, da bei ihnen die Erfahrung den Ausgangspunkt bildet, nicht bloss für die Setzung nnd die Bestimmung der Realität, sondern weil sie auch die ständige Grundlage und die stete Kontrolle ihrer Ergebnisse ist. Hieraus sieht man, dass die realen und idealen Objekte nicht nur nicht identifiziert werden können, sondern dass die Mathematik nicht einmal als Typus aller Wissenschaften betrachtet werden kann.

c. Man kann auch nicht sagen, dass die Real-Objekte wie die Ideal-Objekte sich nur denken lassen. Die Frage ist diese, ob diesen gedachten Objekten eine Realität entspricht, oder ob sie von uns selber herstammen. Diese zweite Möglichkeit wird ausgeschaltet, wenn man bedenkt, dass unser Gedanke, weit entfernt von der Möglichkeit, die gewünschten Objekte zu schaffen, vielmehr von der Erfahrung beeinflusst wird.

d. Der Idealist wendet noch ein, dass die realen wie idealen Objekte als Abstraktionen, Kombinationen oder Modifikationen gegebener Elemente betrachtet werden können. Die Gleichheit der hervorbringenden Tätigkeit scheint die Bildung gleicher Objektsarten mit sich zu bringen. Jene Abstraktionen, Kombinationen, Modifikationen unterliegen für die realen Objekte der Herrschaft bestimmter Kriterien der Realisierung und werden in enger Anlehnung an die Tatsachen vorgenommen; diese Kriterien und dieser Anschluss hat keine Bedeutung für die Erforschung der idealen Objekte. Werden diese Operationen aber vorgenommen, sei es für die realen oder die idealen Objekte, so geschieht es, weil die einen wie die andern Gegenstände sind; das soll aber nicht besagen, dass zwischen ihnen keine Unterschiede bestehen: es gibt deren, und die gegenwärtige Diskussion belehrt uns, dass es tiefgehende Unterschiede sind.

e) Man sagt auch, dass zwischen den Idealwissenschaften, z. B. der Mathematik, und den Realwissenschaften, z. B. der Physik, so wenig eine scharfe Grenze besteht, dass man von einer mathematischen Physik reden kann; ein solch unvermittelter Uebergang von den einen zu den andern Wissenschaften lässt sich nur dann erklären, wenn die Objekte beider von derselben Art sind. Die Mathematik kann zur Hülfe herangezogen und so eine Hülfswissenschaft der Physik werden, aber sie kann nicht etwa die Beobachtung und das Experimentieren ersetzen und reale Naturvorgänge aus ihren eigenen Voraussetzungen ableiten. Ihre Verbindung geschieht daher immer nur gelegentlich aus Zweckmässigkeitsgründen, und die Eigentümlichkeiten der einzelnen Wissenschaften gehen nicht verloren, wenn sie zusammenwirken.

f) Es ist unmöglich — sagt man weiter — etwas Reales anzugeben, das nicht etwas Ideales enthielte, so zwar, dass die euklidische Geometrie gut als eine Erfahrungswissenschaft und die Mechanik als Idealwissenschaft bezeichnet worden ist; folglich ist die Unterscheidung der zwei Arten von Objekten illusorisch. — Der Idealist vergisst, welch eine Kluft immerhin

zwischen diesen beiden Arten von Objekten bleibt: die Idealwissenschaften lassen sich bei ihrer Forschung ausschliesslich von den allgemeinen Denkgesetzen leiten und sind nicht an die Erfahrung gebunden, sodass sogar eine nicht euklidische Geometrie möglich ist. Die Naturwissenschaften hingegen stützen sich auf die Erfahrung und wenden die euklidische Geometrie an, weil die Erfahrung nicht zwingt, darüber hinauszugehen.

g) Aber was gibts dann, ruft Cohen aus, mit der wichtigen Forderung der Einheit? — Welch ein Missbrauch wird mit diesem Appell an die Einheit getrieben! Die Einheit einer Wissenschaft besteht nicht darin, dass alle Objekte gleich sind, und noch weniger darin, dass sie stets die gleichen Methoden anwenden; sie besteht vielmehr in dem Ziel, das sie sich vorsteckt, und in den Zusammenhängen, die sie findet und begründet. Uebrigens ist die Differenzierung nicht bloss erlaubt, sondern auch Pflicht. Und wie es durchaus nicht notwendig ist, dass auf Erden nur entweder Psychisches oder Physisches existiert, wie ein materialistischer oder spiritualistischer Monismus möchte glauben machen, ebensowenig ist es auch notwendig, dass für unsere Erkenntnis nur ideale Objekte zugelassen werden.

So ist also, schliesst Külpe in einigen Schlussbemerkuugen, auf die erste Frage, die wir uns in unserem Programm gestellt hatten, nunmehr geantwortet. Das Setzen, die Existenz der Realität ist zulässig; die Einwände dagegen sind als haltlos nachgewiesen worden.

X. Positiver Teil. Wir sagten schon, dass Külpe in diesem ersten Bande sich nur mit dem Problem der Realisierung befasst, indem er die Einwände des Idealismus gegen die Existenz einer vom Gedanken unabhängigen Realität abweist. Die Lösung anderer Fragen, d. h. den positiven Teil seiner Erkenntnistheorie, wird er in aufeinanderfolgenden Veröffentlichungen bieten. Wir finden aber bereits die genaue Ankündigung und die Richtlinien seiner künftigen Lösungen in einem Vortrage, den er am 19. September 1910 auf dem 82. Kongress der Naturforscher und Aerzte zu Königsberg gehalten hat, unter dem Titel: Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft[1]).

Nach einem Loblied auf das Zusammengehen von Naturwissenschaft und Metaphysik und nach einem Hinweise darauf, dass in keinem andern Orte besser als in der Stadt Kants eine solche Allianz feierlich ausgesprochen werden könne, steckt er sich als Ziel eine kurze Beantwortung der Frage, wie ein Setzen und Bestimmen des Realen möglich sei.

Jede Erfahrung, führt Külpe aus, enthält Faktoren, die von uns unabhängig sind, und die Zutaten, die von der besonderen Veranlagung des Subjektes bewirkt werden. Die Aufgabe der Realisierung besteht nun gerade darin, dass sie diese beiden Koëffizienten unserer Erfahrung trennt, um in ihren Eigenschaften zu finden, was von uns nicht abhängig ist.

[1]) Leipzig 1910, Hirzel, 48 S.

Auch der naive Realismus stellt dieses Programm auf; er schreibt aber diese Unabhängigkeit allem zu, was nicht dem Einflusse unseres Willens unterliegt. Hingegen hat das Prinzip der Subjektivität der Empfindungsqualitäten, das in der modernen Zeit der wissenschaftlichen Forschung sich aufgedrängt hat, uns belehrt, dass die Empfindungen, wenn sie auch von unserem Willen unabhängig sind, dennoch von „uns" abhängen, d. h. von der Veranlagung unserer Sinnesorgane. Man stellte daher ein neues Kriterium der Realität auf; die völlige Unabhängigkeit vom Subjekte, das Versuche anstellt, ist das Losungswort der objektiven Welt des Naturforschers. Eine solche Unabhängigkeit lässt sich nur bei dem abstrakten Gegebensein der Erfahrung feststellen. Aenderungen in Raum und Zeit, das Erscheinen oder Verschwinden der Sinnesinhalte, ihre längere oder kürzere Dauer, ihr Nebeneinander und ihre Aufeinanderfolge, ihre Gestaltung und Ordnung, das alles verrät zweifelsohne eine Gesetzlichkeit, die unabhängig von uns existiert. Die abstrakten Beziehungen aber werden uns unter Inhalten mitgeteilt, die als solche sicherlich von unserer Organveranlagung abhängen.

Diesen Inhalten müssen die Empfindungsqualitäten beigezählt werden, die deshalb kein Recht auf Realisierung haben. Es sind auch nicht, wie einige wollen, die mechanischen Eigenschaften, Druck, Stoss, Zug, Kraft, Gewicht, Widerstand, Undurchdringlichkeit, mit einem Worte, die Gefühls- und Muskeleigenschaften auszunehmen. Einerseits tragen auch sie in Wirklichkeit, ähnlich den übrigen, den Stempel unserer psychophysischen Veranlagung; andererseits sieht man bei Beobachtung der Ausdrucksweise des Naturforschers sofort, dass er ganz und gar von solchen Qualitäten abstrahiert. Druck, Stoss, Zug, Kraft sind nicht an bestimmte Wahrnehmungsinhalte gebunden: sie werden als vorhanden gedacht auch da, wo eine Mitwirkung unserer mechanischen Eigenschaften ausgeschlossen ist; jene wissenschaftlichen Bestimmungen sind keine Uebertragung von Empfindungsqualitäten in die äussere Welt. Sie sind daher Begriffe ohne Vorstellungsinhalt, eine Sache, die nach den Ergebnissen der modernen Psychologie niemanden Anstoss geben darf.

Die reale Welt des Naturforschers ist also vor allem ein abstraktes Geschehen, eine Aenderung ohne veränderliches Objekt, eine Bewegung ohne Bewegliches, eine Beziehung ohne die Glieder . . . Und in diesem Geschehen wird sie von Gesetzen regiert, die, unabhängig von uns, das bunte Heer unserer Sinneseindrücke regieren und beherrschen.

Daraus ergibt sich die Erfahrung und der Gedanke. Es gibt keine rein theoretischen oder rein empirischen Kriterien der Realität. Kant sagte, dass die Gedanken ohne Inhalt leer sind, dass die Vorstellungen ohne Begriffe reich sind, und dass nur aus ihrer Vereinigung die Erkenntnis entspringen kann; das gilt sicherlich in dem Sinne, dass der Realismus aus dem Zusammenwirken von empirischen und rationalen Bewegungen entstehen muss.

Mit dieser Methode trennt der kritische Realismus die von uns abhängigen Beziehungen von denen, die den Sinneseindrücken anhaften, und versucht, diese letzteren zu bestimmen. Hierzu ist er durch die Tatsache gezwungen, dass die von uns unabhängigen Beziehungen weder an bestimmte und gleichartige Wahrnehmungsinhalte noch an bestimmte Personen gebunden sind und dass sie auch dann vorhanden sind, wenn die Bewusstseinszusammenhänge und die Sinneseindrücke, in denen sie wahrgenommen wurden, sich ändern. Sie müssen also offenbar existieren können, auch ohne dass der Sinnesinhalt ihre scheinbare Stütze bildet, d. h. sie müssen Beziehungsglieder haben, die von den Sinnen verschieden sind. Das ist der Weg, der von der Realität des Selbstbewusstseins zur realen Natur, zur Setzung der äusseren Welt führt. Wie man sieht, besteht das wahre Motiv für den wissenschaftlichen Realismus nicht, wie Schopenhauer sagte, darin, dass die äussere Welt die Ursache unserer Sinneswahrnehmung ist, als ob sich von subjektiven Wirkungen die Eigenschaften der objektiven Ursachen ableiten liessen. Wenn es einen Weg gibt, der zur Realität der Natur führt, so kann er nur an den Relationen gefunden werden, die von den Wahrnehmungsinhalten unabhängig sind, und um diese Relationen zu erkennen, müssen wir die Resultate aller Wissenschaften benutzen.

Eine völlig verschiedene Methode der Realisierung hat man dann, wenn von den realen Beziehungen die andern von uns abhängigen bestimmt werden müssen. Konszientialisten und Phänomenalisten wollen nicht die erzwungenen Beziehungen unserer Sinnesinhalte auf die Faktoren zurückführen, die sie erzwingen. Die Phänomenalisten sodann leugnen, obschon sie die Existenz ähnlicher Faktoren zugeben, dass man über ihr Wesen irgend etwas aussagen kann.

Aber die Naturwissenschaften haben sich nicht täuschen lassen und konstruieren ein System des realen Geschehens, in dem die Träger dieses Geschehens eine wichtige Rolle spielen. Das ihnen zur Norm dienende Prinzip liesse sich so formulieren: Die Naturobjekte, als Träger der realen Beziehungen, müssen als diesen adäquat gedacht werden, d. h. sie müssen fähig und geeignet sein, alle jene Prozesse auszuführen oder durchzumachen, denen sie als Substrate dienen müssen. Das, was in unserer Erfahrung unmittelbar zugänglich ist, ist etwas Reales, das abhängig ist und darum der Beziehung zu einer unabhängigen Realität bedarf, die der Träger von jenem genannt werden kann.

So bleibt nun ein Feld für die Bestimmung dieser Träger, wenn und insofern wir sie auf der Grundlage der Prozesse charakterisieren, die von ihnen getragen werden müssen. Natürlich würde eine volle Erkenntnis nur zu erwarten sein, wenn alle Kräfte und Fähigkeiten der Objekte bekannt wären. Aus diesem Grunde liegt das Ziel der Realisierung in so weiter Ferne, im Unendlichen.

Aber selbst wenn wir es erreichen könnten, müssten wir immer ein bestimmtes Feld für die Bestimmung der Träger annehmen. Es kann in der Tat nicht bloss die Welt reicher sein als unsere Erfahrung, sondern, auch abgesehen davon, ist die Summe der Existenzbedingungen des unabhängigen Realen niemals hinreichend mit der Gesamtheit seiner empirischen Fähigkeit gekennzeichnet. Um sich davon zu überzeugen, genügt es, an die atomistisch-mechanischen, energetischen, wissenschaftlichen und metaphysischen Theorien zu erinnern, die der Natur und dem Wesen der Träger nachgehen.

Diese unsere Unkenntnis darf uns nicht erschrecken und veranlassen, auf den Realismus zu verzichten. Die Erkenntnis des Wesens der realen Objekte hat sich ständig intensiv und extensiv vermehrt; von den Atomen Epikurs sind wir zur modernen Atomistik gekommen, von der Psychologie Herbarts zur Psychophysik gelangt usw. Auch darf uns keineswegs das Prinzip der Subjektivität der Sinnesqualitäten erschrecken, von dem Augenblicke an, da Physik und Chemie, Anatomie und Physiologie, Entwicklungsgeschichte und Geologie durch jenes Prinzip in ihren Forschungen nicht gehindert worden sind. Die Anatomie, die Lehre von der Kraft, die geologischen und astronomischen Aufstellungen über die Formation der Erde und der Sterne, die biologischen Untersuchungen über die Entwicklung des Lebens u. s. f., das alles beweist, dass trotz des Verzichtes auf die Sinnesqualitäten ein glänzender Realismus möglich bleibt. Wenn jetzt der Naturforscher sich die äussere Welt nicht mehr mit Hülfe von Bildern vorstellen und so von ihr eine getreue Photographie haben kann, so kann er doch diese Lücke mit begrifflichen Bestimmungen ausfüllen. Wie in der Psychologie, so müssen wir auch in der Erkenntnistheorie mit dem Dogma brechen, dass der Gedanke ohne Vorstellungsbilder ein Nichts oder etwas Absurdes sei.

So werden die Grenzen und Schranken, die der Phänomenalismus aufrichten wollte, vom Realismus beseitigt. Dieser kann auch pragmatistischen Prinzipien gegenüber seinen verdienten hohen Wert festhalten. Die Wissenschaft eines Newton ist realistisch, während die stolze Konstruktion der Hegelschen Dialektik zum Tode und zur Verneinung der Wissenschaft führt. Heute, angesichts der glorreichen Eroberungen, die diese auf der Grundlage eines mutigen Realismus gemacht hat, darf die Erkenntnistheorie nicht das Schauspiel einer in sich verschlossenen Disziplin bieten, die sich um formalistische Gedanken dreht. Sie ist berufen, nicht hinter der Naturwissenschaft zurückzubleiben, sondern sie zu begleiten, um ihren Realismus verständlich zu machen, um ihre Prämissen und ihre Methoden zu systematisieren und ihr so ihre Grenzen anzuweisen.

Auf diese Weise wird sich die Vereinigung und die Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Erkenntnislehre vollziehen. Die erstere gibt uns die Wissenschaft von der Natur, die zweite hingegen die Theorie dieser

Wissenschaft: sie unterscheiden sich deshalb von einander, wie die künstlerischen Produktionen von den ästhetischen Theorien. Sie sind vereinigt; denn je grösser die Entdeckungen der einen sind, desto bedeutender werden auch die Fortschritte der andern sein.

XI. Ein Wort der Kritik. In der Erwartung, dass Külpe in seinen Bänden über die Realisierung die in diesem Vortrage angedeuteten Begriffe noch besser entwickelt und klarer gestaltet, erlauben wir uns einige Bemerkungen über den negativen Teil seiner Auffassung.

Es ist unmöglich, ein vollständiges Urteil über den ersten Band abzugeben, so lange Külpe nicht in weitem Masse den zweiten Teil seines Werkes bearbeitet und uns gesagt hat, welche positiven Gründe für die realistische Auffassung sprechen.

Für jetzt müssen wir uns mit zwei Fragen begnügen. Vor allem: welchen Wert haben die Widerlegungen, die er den Schwierigkeiten entgegensetzt, die immer in redlicher Weise angeführt und streng diskutiert werden? Es scheint uns — und wir sind sicher, dass viele mit uns derselben Ansicht sein werden —, dass der Verfasser fast immer überzeugt, oftmals glücklich ist und zuweilen seinen Gegner zermalmt und vernichtet.

Aber eine andere Frage: Hat Külpe wirklich alle Feinde des Realismus vernichtet? Hat er nicht vielleicht, während er einige niederstreckte, die am meisten zu fürchtenden und die gefährlichsten am Leben gelassen?

Dieser Verdacht wächst, wenn man bedenkt, dass er niemals den Idealismus in seinem geschichtlichen Entstehen verfolgt, niemals auf jenes harte Arbeiten der philosophischen Reflexion, auf jenen langen Prozess von Anstrengungen hinweist, die von Bruno und von Descartes bis auf Spinoza und auf Vico, von der aprioristischen Synthese Kants bis auf die drei grossen nachkantianischen Philosophen (aber nicht bloss wegen der von Külpe in den einleitenden Blättern aufgezählten Gedankenrichtungen) zur absoluten Negierung des Transzendenten und zur völligen Identifizierung des Gedankens mit dem Realen beigetragen haben. Der Verfasser hingegen nimmt eine Objektion nach der andern vor und erweckt so in uns den Eindruck, als ob er, anstatt einem kompakten Heere gegenüberzutreten und sich ihm entgegenzustellen, die einzelnen Soldaten packen und das Vergnügen haben wollte, sie einzeln mit Leichtigkeit zu töten. Mit einem Worte, es erweckt den Anschein — und wer aus der Nähe die tiefe und ausgedehnte Gelehrsamkeit Külpes kennt, weiss, wie verfehlt dieser Eindruck ist —, als ob er bislang die Geschichte des modernen Idealismus noch nicht tief erforscht habe.

Ein anderer Irrtum, der den eben ausgesprochenen Verdacht bestätigt und bestärkt, liegt darin, dass der Verfasser sich fast ausschliesslich auf Deutschland beschränkt, als ob ausserhalb Deutschlands (ja, wir tragen kein Bedenken, zu sagen: mehr ausserhalb des Vaterlandes Hegels als in ihm) der

Idealismus nicht eine ungeheure Entwicklung gehabt habe. Um vier Denker zu nennen, deren Namen sich von selber auf die Zunge drängen, weshalb doch hat Külpe nicht Weber, Royce, Baille und Croce herangezogen, die in ihren Ländern, in Frankreich, Amerika, England und Italien, alle Transzendenz bekämpft haben?

Aus dieser Unterlassungssünde folgt jene andere, die unserer Ansicht nach den grössten Mangel des Buches ausmacht: Viele Antworten sind argumenta ad hominem, haben Wert einem Gegner gegenüber, der gerade aufs Korn genommen wird, treffen aber nicht die andern Idealisten. Um nur ein Beispiel anzuführen: Külpe setzt als unwidersprochen den theoretischen Wert des empirischen und abstrakten Begriffes voraus; deshalb werden die zahlreichen Antworten, die sich auf diese Grundlage stützen, jenen überzeugen, der mit ihm eine solche Auffassung teilt, werden aber keinen Eindruck auf einen Idealisten machen, der jene These verwirft.

Die zweite Auflage dieses Buches, die wir ihm bald wünschen, wird gewiss diese Lücken ausfüllen. Hoffen wir, dass inzwischen der hervorragende Denker sein Werk fortführt und uns bald die versprochene Fortsetzung bringt. Seine Arbeit wird sicher den Beifall der Gelehrten finden und zu ernstlichem Nachdenken auch jene anregen, die nicht seinen kritischen Realismus teilen.

Rezensionen und Referate.

Metaphysik.

Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen. Beiträge zu einer Kritik moderner Geistesströmungen. Von Friedrich Klimke S. J. Freiburg 1911, Herder. gr. 8°. XXIV, 620 S. ℳ 12.

Wie es einstmals eine Modephilosophie des Stoizismus und des Neuplatonismus gab, so leben wir heute im Zeitalter des Monismus, welcher nachgerade zum Schibboleth aller vornehmen Geister atheistischer Gedankenrichtung geworden ist. Bei der buntscheckigen Vieldeutigkeit des Wortes „Monismus" war es ein überaus verdienstvolles, wenn auch schwieriges Beginnen, zunächst einmal das Problem des Monismus als solchen aufzuwerfen und sodann den weitverzweigten Ausgestaltungen liebevoll nachzugehen, in denen der monistische Grundgedanke sich auswirkt und auslebt. Wie viele gedankenlose und seichte Schwätzer, die mit Herz und Mund dem „Deutschen Monistenbund" angehören, würden in die ärgste Verlegenheit geraten, wenn man sie früge: Welchem System des Monismus huldigen Sie denn eigentlich? Sind Sie ein Anhänger des erkenntnistheoretischen oder des transzendenten Monismus? Wenn letzteres, ziehen Sie den rationalistischen oder den naturphilosophischen, den evolutionistischen oder den aktualitätstheoretischen Monismus vor? Oder versteifen Sie sich vielleicht auf den psychophysischen Monismus? Aber auch dieser lässt sich in zweierlei Gestalt vorführen. Welche von beiden ist die Ihrige? Aber vielleicht wollen Sie nichts von alledem hören, weil Sie dem spiritualistischen Monismus zugetan sind. Wenn nein, so sind Sie gewiss ein Vertreter des materialistischen Monismus? Wenn aber dies, so erklären Sie mir, bitte, ob Sie die mechanistische oder dynamische, die energetische oder hylozoistische Fassung bevorzugen! Allein auch hiermit ist vielleicht das Richtige noch nicht getroffen, da Sie wohl dem „pyknotischen" Monismus huldigen. Mit solchen Kreuz- und Querfragen könnte man einen modernen Monisten, der nur das Wort und nicht die Sache kennt, in die äusserste Bedrängnis versetzen und ihn, wenn er kein Philosoph von Fach wäre, seiner grossen Unwissenheit überführen. Und dennoch gibt es in den gebildeten und halbgebildeteu Kreisen tausende von Mitläufern, die sich

mit dem hochtrabenden Titel „Monist“ begnügen, ohne sich über ihre Weltanschauung wissenschaftliche Rechenschaft geben zu können, es sei denn, der Monismus diene ihnen lediglich als vornehmes Aushängeschild eines offenen oder verkappten Atheismus, dem sie sich aus ganz anderen als rein wissenschaftlichen Motiven verschrieben haben.

Gleichwohl zeigt die Geschichte der Lehre vom All-Einen schon seit dem Zeitalter der Eleaten, dass in der monistischen Weltanschauung ganz entschieden auch berechtigte Momente stecken müssen, die als wertvolle Wahrheitskörner aus dem Gemisch von Wahrheit und Irrtum sorgsam herausgelesen und unter Vermeidung der aus Uebertreibungssucht heraus gesteigerten Extreme an die rechte Stelle im wahren, widerspruchsfreien Weltbild eingestreut werden wollen. Ein philosophisches System, das aus nichts als Unwahrheit und Lüge gewoben ist, würde niemals so viele glänzende Geister gefangen nehmen, niemals in zyklischen Wiederholungen durch die ganze Menschheitsgeschichte haben schreiten können, wie dies doch die Geschichte der Philosophie gerade am Monismus besonders deutlich bewiesen hat. Der scharfsinnige Verfasser des vorliegenden hochbedeutsamen Werkes hat deshalb vom methodischen Gesichtspunkte aus einen sehr glücklichen Griff getan, wenn er sich überall vom Bestreben leiten liess, vor allem auch die Wahrheitsmomente, die im Monismus und in seinen zahlreichen Verzweigungen versteckt liegen, unparteiisch aufzusuchen, unverhohlen anzuerkennen und zu ihrem vollen Rechte kommen zu lassen. Ist doch die beste Widerlegung des Irrtums schliesslich die Aufzeigung, Hervorkehrung und Anerkennung der berechtigten und wahren Seiten, die ihn wie ein gleissender Schimmer umgeben.

Schon in der wissenschaftlichen Methode steckt ein gut Stück von berechtigtem Monismus. Von einem unausrottbaren Einheitsbestreben beseelt, ist jede Wissenschaft nach ihrer methodischen Seite hin entschieden monistisch gerichtet, insofern sie das Vielerlei und Einzelne auf möglichst wenige höchste Prinzipien zurückzuführen trachtet. Allein dieser Monismus der Methode ist etwas total verschiedenes vom Monismus als Weltanschauung. Zu diesem letzteren rechnet man aber nicht den kausalen Monismus, welcher zur Erklärung der Welt und der Vielheit ihres Inhalts nur eine einzige Wirkursache im Weltschöpfer fordert und in dieser Beziehung mit dem Monotheismus Hand in Hand geht, ja der Sache nach mit ihm zusammenfällt. Auch mit dem Pantheismus ist der Monismus nicht ohne weiteres identisch, so viele Berührungspunkte auch beide miteinander verbinden mögen. Der Pantheismus geht von der Idee Gottes aus, den er als unpersönliches Wesen in die Welt verlegt; er ist also ein „höflicher Atheismus“. Aber der Monismus ist nicht einmal höflich, sondern er erblickt in der Welt selbst das Absolute, das aus und durch sich Seiende. Und dieser konstitutive oder Wesensmonismus ist es, um dessen Darstellung, Würdigung und Widerlegung es sich handelt. Die Ineinssetzung von „Gott“

und Welt ist ohne vorherige Gleichsetzung des Physischen und Psychischen natürlich undurchführbar. Der Monismus im allgemeinen ist also diejenige Weltanschauung, nach welcher „das direkt oder indirekt Erfahrbare selbst das einzige, absolute, in sich selbst begründete und sich selbst genügende Sein ist, welches, seiner Natur nach überall wesentlich gleichartig, sich uns in der Mannigfaltigkeit der Einzeldinge sowie in der Verschiedenheit des physischen und psychischen Geschehens darstellt" (19 f.).

Die verschiedenen Formen dieses Monismus erscheinen in einer fast proteusartigen Gestalt und schillern in den buntesten Farben, je nachdem sie sich auf metaphysischer oder auf erkenntnistheoretischer Grundlage aufbauen. In vier Büchern werden uns diese buntscheckigen Systeme mit all ihren Voraussetzungen, Beweisgründen, Folgerungen, Ergänzungen und Ausweitungen in naturgetreuer Schilderung aus den Originalschriften der Monisten vorgeführt und nach den Grundsätzen der immanenten Kritik mit überlegener, oft recht scharfsinniger Dialektik gewürdigt und beurteilt. Nur selten verfährt die Kritik nach dem taktischen Grundsatz, das eine System dem Henkersbeil eines andern zur Hinrichtung zu überlassen und dabei den müssigen Zuschauer zu spielen. Nachdem das erste Buch (23—152) den materialistischen Monismus, seine Hauptthese und seine verschiedenen Ausgestaltungen (mechanistische, dynamische, energetische, hylozoistische, pyknotische) samt dem monistischen Abschluss behandelt hat, bringt das zweite Buch mit derselben Gründlichkeit und Unparteilichkeit den spiritualistischen Monismus in seinen Grundlagen, Argumenten, Formen und monistischen Weiterungen zur Darstellung (155—215). Das dritte, sehr umfangreiche Buch (219—367) beschäftigt sich eingehend mit dem transzendenten Monismus, und zwar zunächst den positiven Richtungen: rationalistischer, naturphilosophischer, evolutionistischer, aktualitätstheoretischer und psychophysischer Monismus, um sodann den weitverbreiteten Agnostizismus in seinen verschiedenen Verzweigungen mit monistischer Endspitze einer eindringenden Analyse zu unterwerfen. Besonderes Interesse erweckt das vierte Buch (371—541), das den erkenntnistheoretischen Monismus in seinen neuesten und modernsten Formen darlegt und unter einem neuen einheitlichen Gesichtswinkel nach allen Seiten mit der kritischen Sonde prüft. In vorzüglicher Weise wird hier der Leser über die moderne und modernste Philosophie aufgeklärt. Man lese unter anderem die klaren Darlegungen und die feinen kritischen Bemerkungen über die philosophischen Grundlagen der Immanenzphilosophie, nämlich: Das Immanenzprinzip, das Erfolgsprinzip, das Oekonomieprinzip und das Stabilitätsprinzip (430 ff.), und man wird sich eingestehen müssen, dass ein ebenso tiefer Denker wie gewandter Dialektiker dem Verfasser die Feder geführt haben. Zum Schluss unternimmt das fünfte Buch (345—593) eine allgemeine Kritik am Kernproblem des Monismus durch Beantwortung der zwei Hauptfragen: 1) Kann das Universum selbst der letzte zureichende

Grund des einheitlichen Seins und Geschehens sein? 2) Kann das Absolute oder Gott mit der empirischen Welt in eins gesetzt werden? Zu dem Ende behandeln vier Kapitel die folgenden Themata: Das Universum als letztes Seinsprinzip, das Schöpfungsproblem im Lichte des Monismus, die Lehre vom absoluten Werden, der wahre und falsche Monismus.

Selten habe ich ein philosophisches Werk, das in den tiefsten Grundschichten mit sicherem Spaten herumwühlt, mit so viel Spannung, Genuss und Befriedigung gelesen, wie diese so zeitgemässen Darbietungen über den Monismus. Gewisse Wiederholungen derselben Gedanken liessen sich kaum vermeiden, weil die monistischen Systeme selbst in ihren Ideengängen sich vielfach berühren, verschränken und kreuzen. Es ist ein ernst zu nehmendes Buch, unparteiisch und loyal in der Darlegung des gegnerischen Standpunktes, vornehm und sachlich in der kritischen Beurteilung, frei von jeder persönlichen Polemik. Die Argumente des Monismus werden weder verschwiegen noch verschleiert, sondern vielmehr von ihrer vorteilhaftesten Seite her gezeigt. Wir fühlen es auf Schritt und Tritt, dass wir mit wirklichen Problemen zu ringen haben. Nur einmal begegnete mir über E. Haeckel ein herbes Urteil, das aber nicht einmal vom Verfasser selbst, sondern aus der entrüsteten Feder des bekannten Philosophen Fr. Paulsen stammt. Dafür wird aber sogar dem Materialismus in der Geschichte der Philosophie „eine keineswegs zu unterschätzende Bedeutung" beigelegt; denn „er ist vor allem das natürliche Gegengewicht gegen allen extremen Idealismus, Subjektivismus und Spiritualismus" (151).

Auch die monistische Bewegung der Gegenwart hat das Verdienst, die Notwendigkeit einer geistigen Einheit als erster absoluter Ursache alles Seins und Geschehens der Mitwelt stark zum Bewusstsein gebracht zu haben. Falsch ist aber die monistische These, dass der Grund dieser Einheit in der Welt selbst zu suchen sei. Trotz aller Anläufe metaphysischer und erkenntnistheoretischer Art, trotz der scharfsinnigsten Beweisversuche tiefer und gewandter Denker ist der Monismus nicht nur nicht bewiesen worden, sondern er hat sich auch als schlechthin unbeweisbar herausgestellt. Er scheitert notwendig an der Unmöglichkeit, entweder das Universum selbst als letzten Grund des einheitlichen Seins und Weltgeschehens hinzustellen oder das Absolute mit der Erfahrungswelt zusammenfallen zu lassen. Wir sehen daher auch die Monisten unter häufigen Erschleichungen und logischen Sprüngen immer um die Sache herumreden, und sie bleiben zuletzt, ohne es zu merken, bis über die Ohren im Dualismus stecken. Kein Denker kommt eben am unüberspringbaren Gegensatz von Sein und Erkennen, Innenwelt und Aussenwelt, Physischem und Psychischem, Subjekt und Objekt vorbei. Selbst der Solipsismus, diese konsequenteste Durchführung des Monismus, welcher das berühmte „Ich- und Du-Problem" durch kecke Leugnung des „Du" aus dem Wege räumen möchte, sieht sich gezwungen, zwischen der Erscheinungswelt und dem alleinigen Ich,

dem die Welt erscheint, einen Unterschied zuzugeben, aus dem das ganze Elend des Dualismus grinsend wieder herausschaut. So taucht denn auch hier von neuem das Problem von Gott und Welt wie ein drohendes Gespenst im Hintergrunde auf.

Je mehr man den Monismus in seine Elemente zerfasert, desto deutlicher drängt sich als letztes Ergebnis auf: Nicht Einheit und Absolutheit des Wesens der Welt, sondern Einheit und Absolutheit der schöpferischen Ursache der Welt. Also nicht Monismus, sondern Monotheismus.

Breslau. **Prof. Dr. Joseph Pohle.**

Naturphilosophie.

Was ist die Ursache der Bewegung, der Kraft, des Lebens? Eine neue Weltanschauung. Von E. Koch.

Woraus besteht die Welt? Naturphilosophische Betrachtung. Von Demselben.

Gibt es eine ewige Wahrheit? Neue wissenschafiliche Anregungen. Von Demselben. Leipzig 1912, Winter.

Alle drei Schriften behandeln dasselbe Thema, das am prägnantesten in der letzten zum Ausdruck kommt. „Die Antwort auf die Titelfrage: Gibt es eine ewige Wahrheit? lautet: Der ewig wechselnde Unterschied im Weltraum ist die Ursache des Weltalls, und diese unumstössliche Tatsache ist eine Wahrheit, die Ewigkeitsdauer in sich trägt . . . Hat der Menschengeist die Grundursache des Weltalls, die Wahrheit erkannt, so ist der wesentlichste Zweck der Philosophie, d. h. die Erforschung der Wahrheit erreicht".

„Der Begriff ‚Temperaturunterschied' ist noch umfassender als der Begriff ‚Weltall'. Das Weltall ist die Wirkung, der Temperaturunterschied aber die Ursache. Hat der Menschengeist die Ursache des Weltalls gefunden, dann hat er damit auch die Wahrheit gefunden . . . Der Menschengeist dringt unaufhaltsam vorwärts, immer näher zur Vollkommenheit, die erreicht sein würde, wenn der Menschengeist den Begriff ‚Allheit' vollständig in sich aufnehmen und erkennen kann".

Die Darlegung und Begründung dieser ewigen Wahrheit bietet die erstgenannte Schrift. Da wird ausgeführt:

„Die Annahme, dass der Weltraum mit einem sich gleichbleibenden, unendlich feinem Stoffe, dem Aether, ausgefüllt ist, und dass das Licht und die Elektrizität nur Schwingungen oder Wellen dieses Aethers sind, lässt sich nicht beweisen. Viel natürlicher ist die Erklärung, dass die unendlich feinen Atome der Sonne und der Fixsterne den Weltraum mit der Geschwindigkeit des Lichtes und der Elektrizität durcheilen. Der Zwischenraum zwischen den Fixsternen wird fortwährend durch die Ausstrahlungen

der Sterne in seiner Temperatur verändert. Ein ewiger Temperaturunterschied herrscht in dem ganzen Weltraum. Dieser Temperatur- oder Druckunterschied der Atome ist die alleinige Ursache aller Bewegung, aller Kraft".

„Es gibt nur zweierlei im Weltraum: Die Atome und die Temperatur. Letztere allein setzt durch unendlich kleine Verteilung bis auf den denkbar kleinsten Bruchteil eines Temperaturgrades die Atome in Bewegung und erhält sie in ewigem Flusse, in unendlich verschiedenen Umwandlungsformen nach Massgabe des Temperaturunterschiedes, der gleichfalls unendlich verschiedenartig und zugleich von ewiger Dauer ist".

„Dass alle Körper aus Lichtatomen gebildet sind, erkennen wir daran, dass das Licht aller Körper dasselbe Spektrum hat, woraus hervorgeht, dass alle Körper aus diesen Lichtatomen zusammengesetzt sein müssen".

„Die zahllosen Atome, aus denen ein Lichtstrahl sich zusammensetzt, sind zweifellos so klein, dass wir uns kleinere Atome nicht mehr vorstellen können. Hört hier der Begriff ‚Stoff' auf, so muss für uns hier der Begriff ‚Geist' anfangen. Denn wo anders noch sollte der Begriff ‚Geist' seinen Ursprung haben können? Gott ist ein Geist. Gott ist allgegenwärtig. Sein Geist ist daher überall im Weltraum. An keiner Stelle des Weltraumss kann der Geist Gottes fehlen. An keiner Stelle des Weltraums fehlen aber auch die Lichtatome, die, wie vorhin erörtert, den ganzen Weltraum durcheilen und ihn ausfüllen müssen. Sind die Lichtatome überall im Weltraum vorhanden, ebenso wie der Geist Gottes, so umfasst letzterer auch die Gesamtheit der Atome, aus denen die Welt aufgebaut ist".

Die Weltwerdung erklärt der Vf. analog der Entstehung lebender Wesen:

„Jede Sonne, jeder Fixstern hatte einstmals einen Nebelfleck gewissermassen als Mütter. Dieser Nebelfleck hatte aber wieder Vorfahren, nämlich zwei erkaltete Sonnen, deren Zusammenstoss den Nebelfleck erzeugte. So lässt sich dieser Vorgang noch weiter zurückverfolgen bis in die unendliche Vergangenheit. So hat jede Sonne ihre Geburtsstunde, ihren Lebenstag und ihre Todesstunde, wie die Lebewesen auf unserer Erde. Durch die Vereinigung zweier abgestorbener Sonnen wurde eine neue Sonne geboren. Ist dieses Leben der Sterne nicht ähnlich wie das Leben auf Erden? Zwei Eltern erzeugen wieder ein gleichartiges Wesen".

Natürlich. Denn Leben ist nur Bewegung der Atome.

„Man begreift, dass Leben eigentlich nichts anderes ist als die Bewegung der Atome in immer wechselnder Gestalt, dass es eine leblose Welt im Gegensatz zur sogenannten Lebewelt nicht gibt. Eine Grenze zwischen leblosen und organischen Stoffen ist nicht vorhanden. Neuerdings hat man tierische Eier durch einfache chemische Lösungen befruchtet. Ist dies nicht eine erstaunliche Entdeckung? Eine chemische Lösung genügt, um das Ei zum Leben zu erwecken".

Die Spekulation des Vf.s erhebt sich noch höher. Er fragt:

„Was ist der Menschengeist? Er ist ein Gottesfunke, ein Teil, ein Atom der Gottheit; er ist der höchste und letzte Ausfluss des Gottesgeistes selbst, nicht bloss hier auf Erden, sondern auch innerhalb unseres Sonnensystems, innerhalb des Systems aller Fixsterne, innerhalb des Weltalls selbst. Kann es eine höhere geistige Entwicklung geben als den Menschengedanken, der im Fluge, in einem einzigen Augenblicke, über den Raum und die Zeit hinwegdenkt und in die Unendlichkeit und Ewigkeit enteilt? Er enteilt gleichsam wie ein Lichtatom in die Unendlichkeit. Bei jedem Gedanken, der in dem Menschengehirn entsteht, das ebenso wie alle übrigen Körper aus umgewandelten Lichtatomen zusammengesetzt ist, entweicht aus unserem Körper ein elektrischer Funke oder ein Lichtatom, welches jedoch nicht verschwinden kann, sondern wie alle Lichtatome einer neuen Bestimmung zugeführt wird".

„Was ist Gott? Gott ist die Unendlichkeit und Ewigkeit selbst; beide sind in Gott vereint. Hat Gott die Welt erschaffen? Wir müssen antworten: Nein; denn Nichts muss immer Nichts bleiben. Hat Gott die Welt aus etwas anderem erschaffen, das bereits vorhanden war? Nein; denn dann müsste das vorhanden gewesene andere von Gott unabhängig sein. Es ist daher nur diese einzige Annahme möglich: Gott hat die Welt aus sich selbst erschaffen. Gott selbst ist die Welt".

Das ist gewiss eine „neue" Weltanschauung; nur schade, dass sie mit der Naturwissenschaft und der Logik auf sehr gespanntem Fusse steht.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Psychologie.

Die Situation auf dem psychologischen Arbeitsfelde. Von R. Geijer-Upsala. Berlin 1912, L. Simion Nachf. (Bibl. f. Philosophie, herausgeg. von R. Stein. IV).

Die gegenwärtige Situation auf dem psychologischen Arbeitsfelde trägt nach dem Vf. als „vielleicht bezeichnendsten, jedenfalls am meisten in die Augen springenden Zug — nebst der rastlosen Arbeit auf der ganzen Linie — einen stets schärfer werdenden und in offene Polemik ausmündenden Gegensatz zwischen mehreren verschiedenen psychologischen Schulen, welche sich von einander unterscheiden sowohl in dem, was sie als gegeben betrachten, als auch in dem, was sie eigentlich wissen wollen, und nicht am wenigsten durch die Wege, auf denen sie das Erstrebte am besten erreichen zu können hoffen, also kurz, durch verschiedene Ausgangspunkte, Problemstellungen und Arbeitsmethoden. Und zwar keineswegs nur bei der Behandlung einer Zahl von vielleicht weniger wichtigen psychologischen Spezialfragen, sondern im grossen Ganzen, sobald es gilt, das eigenartige Objekt, die eigentliche Aufgabe und die allgemeine Methodik der psychologischen Wissenschaft etwas genauer zu bestimmen".

Diesen Stand der Dinge darf eine wissenschaftliche Psychologie nicht ignorieren; denn sie muss „eine möglichst übersichtlich und systematisch geordnete Darstellung geben der aktuellen, mit einander in Widerspruch stehenden Grundanschauungen, die sich als solche am allerbesten durch ihre in wesentlich verschiedenen Richtungen gehenden Antworten auf diese Frage zu erkennen geben, oder besser gesagt, eben dadurch konstituiert werden. Denn erst so wird es möglich, mit gehöriger Umsicht zwischen diesen Grundanschauungen zu wählen, seine Stellung nach verschiedenen Richtungen hin kritisch so abzuwägen, dass man selbst dabei einen eigenen festen und selbständigen oder mit anderen Worten schon im voraus gegen polemische Angriffe und Einwendungen gesicherten Standpunkt gewinnt".

Dabei muss freilich die Darstellung „das bunte Material auf eine mässige Anzahl für ihre jeweilige Richtung typischer Grundformen reduzieren und sich hauptsächlich an die führenden Geister halten". Aber auch so ist die Mannigfaltigkeit noch gross genug.

Schon bei der Definition der Psychologie beginnt die Uneinigkeit. Denn was Seele bedeuten soll, wird neuestens sehr verschieden bestimmt, am radikalsten durch die Psychologie ohne Psyche. Der Vf. gibt am Ende seiner Darstellung ein übersichtlich systematisch geordnetes Schema der verschiedenen Richtungen.

A. Das Objekt der Psychologie betreffend: a) die Definition selbst: α) Psychologischer Substantialismus, β) Kollektivismus (Psychologie ohne Seele). b) Das Verhältnis zwischen Seele und Körper: 1. Materialismus, 2. Dualismus, 3. Duplizismus, 4. Immaterialistischer Monismus (Herbart, Universeller Spiritualismus), 5. Positivismus. c) Die Morphologie des Seelenlebens betreffend: α) Schattentheorie - Assoziationspsychologie - Evolutionspsychologie, β) Intellektualismus-Voluntarismus, γ) Determinismus-Indeterminismus.

B. Die Aufgabe der Psychologie betreffend: a) Empirische Psychologie (deskriptiv klassifizierende) — spekulative Psychologie (Auto- und phylogenetische), explikative: mechanisch-teleologisch erklärende. b) Anthropologische: Individualpsychologie -Völkerpsychologie — vergleichende Tierpsychologie. Erstere zerfällt in Kinderpsychologie, Differenzialpsychologie, Psychopathologie, Kriminalpsychologie, Metapsychologie usw.

C. Die Methodik betreffend: Direkte (= introspektive) Methoden — indirekte Methoden: kulturhistorische Analysen — psychophysische Experimente — Enquêten usw.

Manche dieser Richtungen stehen nicht in gegensätzlichem Verhältnisse zu einander wie z. B. die Individualpsychologie, Völker-, Tierpsychologie. Aber ihre Vertreter bekämpfen einander, indem die einen behaupten, nur durch die Völkerpsychologie, die andern nur durch vergleichende Tierpsychologie, andere nur durch Individualpsychologie könne das seelische Leben ergründet werden.

Ob durch diese Orientierung wirklich, wie der Vf. hofft, eine Sicherheit für den eigenen Standpunkt gewonnen werden könne, ist mindestens recht zweifelhaft. Eher schon könnte sie uns, wie er an zweiter Stelle erwartet, die Richtung angeben, nach welcher hin die Forschung sich mit Erfolg beschäftigen könne. In der Tat zeigt das Chaos der Meinungen, dass die neuere Philosophie auf schiefe Bahnen geraten ist, indem sie ganz neue Grundlagen der philosophischen Forschung schaffen zu müssen glaubte.

Durch die experimentelle Psychologie glaubte man nun endlich eine wissenschaftliche Behandlung des Seelenlebens gefunden zu haben. Man glaubte sie schon zur Grundlage einer neuen Pädagogik machen zu können. Da erhob sogar der Altmeister der experimentellen Psychologie W. Wundt seine Stimme gegen die Ueberschätzung dieser neuen Methode, wies auf die Uneinigkeit unter den experimentierenden Forschern und die vielfachen verschiedenen Deutungen der Experimente usw. hin.

Durch Messen und Rechnen glaubt man die psychologischen Erscheinungen ebenso exakt wissenschaftlich behandeln zu können wie die Naturwissenschaften die materiellen Vorgänge. Da erklärt ein anderer experimenteller Psycholog, W. Hellpach: „Es ist nun einmal meine Ueberzeugung, dass mit der Mathematik im Bereich der seelischen Phänomene mehr Wirklichkeit verschleiert als aufgedeckt wird, und ich stimme Marbe (gleichfalls experimenteller Psychologe) vollkommen bei, wenn er die psychologische Nachprüfung und Umbildung der mathematischen Fehlermethodik (soweit sie auf menschliches Geschehen Anwendung finden soll) für dringend erforderlich hält. Gerade die Korrelationsuntersuchungen können meines Erachtens diese Meinung nur verstärken".

Derselbe Hellpach bemerkte gegen die Anwendung des Experimentes auf die Pädagogik durch E. Meumann, seine Ausführungen seien von allen Geistern der Realität verlassen. Das gilt in noch höherem Masse von den Korrelationsberechnungen Bätz', der aus einem Grundfaktor der Seele durch mathematische Formeln die übrigen Eigenschaften eines Individuums ableitet. Da kann man Hellpach nicht ganz Unrecht geben, wenn er von der Gefahr einer „Fälschung" der empirischen Ergebnisse durch die mathematische Bearbeitung spricht[1]).

Auf die anfängliche Ueberschätzung der experimentellen Psychologie folgt allmählich doch eine Ernüchterung, stellenweise eine starke Reaktion selbst aus dem eigenen Lager.

Eine Krisis der experimentellen Psychologie verkündet ein namhafter französischer Psychologe, N. Kostyleff, in einer Veröffentlichung der Bibl. de Philos. contemp.[2]).

[1]) Archiv f. d. ges. Psych. 26. Bd. S. 41,

[2]) La crise de la psychologie expérimentale. Paris 1911, Alcan.

In einem Ueberblick auf das Ganze findet er, dass die zahllosen Experimente wenig Vertrauen auf die Erfolge erwecken. In der Tat, je mehr sie anwachsen, um so unsicherer wird die Situation. Bis jetzt bleiben sie nämlich fragmentarisch, isoliert, es fehlt auch die Einheit in der Sukzession. Man begann mit Psychophysik, mit Untersuchungen über Empfindungsschwellen, über das Verhältnis von Reiz zur Empfindung, über Reaktionszeiten, über die physiologischen Begleiterscheinungen der seelischen Vorgänge. Die neueren Experimente desavouieren diese Anfänge, man wendet sich in Frankreich praktischen Zielen zu, in Deutschland metaphysischen. Eine Synthese so heterogener Elemente ist einfach unmöglich. Wie will man z. B. Claparèdes Untersuchungen über die Methoden der Tierpsychologie mit Picks und Bühlers Experimenten über die Erkenntnisvorgänge, über das Verständnis der Sprache einheitlich zusammenfassen? Sehr richtig bemerkt Titchener, dass wir von einer ganzen und homogenen Wissenschaft noch weit entfernt sind. Nicht einmal die Möglichkeit einer gemeinsamen Aktion kann man erhoffen. Weder das Ziel, dem die ganze Bewegung zustrebt, noch die leitende Idee sind klar und bestimmt.

Doch gibt es wirklich auch Experimentatoren, die ein „System" der Experimente versucht haben, aber vorherrschend in Deutschland sind diejenigen Psychologen, die prinzipiell sich nur mit isolierten Experimenten beschäftigen und sich nicht um eine zusammenfassende Wissenschaft bekümmern. So Wundt, der die psychophysischen Untersuchungen von Weber und Fechner fortgeführt, der „erstaunlich begabte" Stumpf beschäftigt sich mit Tonpsychologie, und wirkt „Wunder von Feinheit in der Analyse"; „Wunder der Ausdauer" liefern G. E. Müller, Schumann, Pilzecker, Spezialisten sind auch Meumann, Ziehen, Kraepelin, sowie in Frankreich Binet, Henri, Janet, Toulouse, Sollier. Und gar die Amerikaner!

Die psychophysischen Arbeiten kritisiert Kostyleff abfällig mit Hering, van Biervliet, Müller und Titchener. Die Messungen hat man zwar zu verbessern gesucht, aber man ist falsch orientiert, denn sie leisten nichts für den Mechanismus des Zusammenhangs. Am unfruchtbarsten sind die Zeitmessungen, von ihnen sind nur individuelle Tabellen und Zeichnungen verblieben.

Aber auch die systematisierenden Psychologen haben in ihren Untersuchungen über Gedächtnisassoziationen nichts für eine Wissenschaft geleistet. Denn was soll die Kenntnis des „künstlichen und abstrakten Typus"?

Allerdings hat die experimentelle Psychologie une orientation nouvelle, es ist die Ausfragemethode. Aber ihre Resultate sind die unbestimmtesten und zeigen augenscheinlich die aktuelle Krisis der Psychologie. Dies zeigt eine Kritik der Versuche Watts, Messers, Bühlers. Letzterer verwickelt sich in eine „reichlich metaphysische Terminologie". Mit dem Fortschritt der Untersuchungen wachsen die „spiritualistischen Tendenzen". So bei Lipps, Erdmann, Stumpf. Wundts Argumente gegen

diese „Scheinexperimente“ sind zwar nicht zutreffend, denn es gibt auch andere als naturwissenschaftliche Methoden: aber ihr eigentlicher Fehler liegt in ihrer ephemeren und wenig präzisen Natur. Ihr schneller Erfolg erklärt sich nur als eine Reaktion des spekulativen Geistes der Deutschen gegen die allgemeine Begeisterung für exakte Methoden.

So die Kritik K.s; wenn er aber nur in einer Verbindung der psychologischen Erscheinungen mit Gehirnprozessen wahre Wissenschaft findet, können wir ihm nicht beipflichten, wie wir auch seine Kritik für zu einseitig erklären müssen.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Geschichte der Philosophie.

Der Phaidros in der Entwicklung der Ethik und der Reformgedanken Platons. Von Viktor Potempa. Inaugural-Dissertation. Breslau 1913. VII und 68 S.

Die Arbeit kommt dem Bedürfnis entgegen, das vielgestaltige und umfangreiche platonische Schrifttum unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zu bringen, eine dankenswerte, aber schwere Aufgabe. Dem Vf. liegt der gedachte Gesichtspunkt in der Ethik. Ein eingehendes Studium hat ihn zu der Ueberzeugung geführt, dass Platons Philosophie in erster Linie eben Ethik im weitesten Sinne, mit Einschluss also der Staats-, Rechts-, Gesellschafts- und Erziehungslehre ist, nicht Metaphysik oder Logik oder Aesthetik (3). Die beste Probe auf die Richtigkeit dieser Auffassung wäre nun freilich, wenn die sämtlichen Schriften Platos daraufhin verglichen würden, und sie würde bewiesen sein, wenn sich herausstellte, dass sie alle gemeinsam eine moralische Bestimmung haben und sich dieser einzeln als wohlgeordnete Glieder eines Ganzen unterordnen. Der Vf. verfährt aber anders. Er beschränkt sich auf den Phaedrus und berücksichtigt von den anderen Gesprächen nur die ihm vorangehenden. Zu ihnen rechnet er auch den Staat. Indem er die früheren Schriften auf ihren ethischen Inhalt ansieht (12–29), will er die Grundlage gewinnen, auf der er dem Phaedrus seine historische Stellung in der Entwicklung der Moralphilosophie Platos anweist. Da hierzu aber auch noch eine eingehende Analyse seines Inhalts erforderlich ist, so lässt er diese der Bestimmung seiner ethischen Bedeutung vorangehen (29—50). Sie ergibt, dass der Phaedrus eine in sich geschlossene und einheitliche Behandlung der Beredsamkeit ist. Ihrer Theorie, die im 2. Teil des Dialogs von K. 40 bis 63 entwickelt wird, gehen als praktische Beispiele dafür, wie man reden und wie man nicht reden soll, im 1. Teil drei Reden voran, die sämtlich von dem ἔρως, dem philosophischen Trieb oder der Liebe handeln (K. 6 bis 38). Nun folgt endlich die Beurteilung und Würdigung des Dialogs vom Standpunkte seiner ethischen Tendenz.

Er ist an erster Stelle eine Reformschrift, dazu bestimmt, die entartete Rhetorik der Zeit wieder zum Bewusstsein ihrer Pflicht zu bringen (51). Die Beredsamkeit soll immer wahr und sittlich sein und darf nie in Sophistik ausarten und einer ungerechten Sache dienen (65 f.). An zweiter Stelle soll die Schrift den Unterschied zwischen wahrer und falscher Liebe deutlich machen, zu jener ermuntern, vor dieser warnen (53). Die wahre Liebe ist dem Plato vor allem die Sehnsucht nach Weisheit und Glückseligkeit. Sie entzündet sich in dem Philosophen beim Anblick wohlgebildeter und begabter Jünglinge, der ihn an die vollkommene und ewige Schönheit erinnert und bewirkt, dass er durch Lehre und Zuspruch sie zu Genossen seines Strebens nach Weisheit und Tugend macht. Um aber die echte Liebe von ihrem Zerrbild, der bei den Griechen so verbreiteten grobsinnlichen Erotik, zu unterscheiden, war es nötig, zuerst eine psychologische Theorie des Eros zu geben und die gesamte Seelenlehre in allgemeinen Zügen darzustellen. Daher die einschlägige Ausführung in der zweiten Rede des Sokrates über den Eros. Dieselbe lieferte gleichzeitig das wünschenswerte theoretische Fundament für das System der Rhetorik im zweiten Teile des Phaedrus (53).

Wir haben hiermit über Inhalt und Tendenz der vorliegenden Dissertation in Kürze berichtet. Sie ist mit Fleiss, Scharfsinn und grosser Belesenheit geschrieben. Einige Einzelheiten sind uns aufgefallen. Dass Platos Meinung hin und wieder zu der des Sokrates in Gegensatz gebracht wird, dass z. B. gleich anfangs (12) im Anschluss an andere behauptet wird, die sokratische Position, wonach die Tugend ein Wissen ist, sei dem Plato zum Problem geworden, erscheint bedenklich. Plato redet ja fast nur durch den Mund des Sokrates. Man mag also immerhin annehmen, dass Plato manches in mehr spekulativer, formvollendeter und gelehrter Weise vorgetragen hat, als es dem Sokrates gegeben war, aber er konnte ihn nicht behaupten lassen, was der sokratischen Ansicht zuwiderlief. S. 56 heisst es: „Wenn die Götter die Ideen vollkommen schauen, die Menschenseelen dagegen nur mit Mühe, da sie durch das böse Ross daran gehindert werden", so drückt dies einmal denselben Gedanken aus, der sich im Phaidros auch in schlichter Prosa findet, dass Gott allein weise, dass er allein im Besitz der Wahrheit ist, und dann den zweiten, welchen wir bereits aus dem Phaidon kennen, „dass der Mensch durch seine Begierden in seinem Streben nach der Wahrheit gehindert wird". Wie lässt sich mit dieser Auffassung vereinbaren, was Plato K. 29 sagt, dass keine Seele in einen Menschenleib eingehen kann, die nicht vorher die Wahrheit geschaut hat? Wenn man Plato wegen seines Unsterblichkeitsbeweises aus der Selbstbewegung im 24. K. tadelt (vgl. S. 33 Anm. 2), so ist der Tadel wohl unbedenklich, wenn die Bewegung als absolut unabhängig gedacht ist. Sie ist das nur in Gott. In diesem Sinne muss Platos Beweis schon deshalb falsch sein, weil sich daraus die Ewigkeit der Seele folgern liesse, wie der Philosoph

ja auch tut. Insofern er übrigens keinen Geist kennt, der nicht in seiner Sprache Seele wäre, und insofern die Selbstbewegung im Anschluss an Thomas v. A. *C. g.* 1, 13 als Selbsterkenntnis und Selbstliebe gedeutet werden kann, insofern endlich auch in der Phaedrusstelle steht, dass das Selbstbewegte Quelle und Anfang der Bewegung für alles Bewegte ist, kann man wohl sagen, dass hier der Beweis für ein erstes Prinzip und ein erstes Bewegtes, das selbst durch kein anderes bewegt wird, und insofern denn inhaltlich ein Gottesbeweis erbracht ist. Was die Bedeutung der platonischen Ideen betrifft, so wäre, wenn eine bestimmte wohlerwogene Auffassung derselben als der Begründung entbehrend bezeichnet wird, zu wünschen, dass auch die Argumente für sie entkräftet würden (vgl. S. 57 Anm. 5).

Cöln-Lindenthal. **Dr. Rolfes.**

Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt. Von Dr. Martin Grabmann. Kempten 1912, Kösel. 168 S. kl.-8°. 60. Bändchen der Sammlung Kösel. In Leinen gebunden 1 *M.*

Das Werkchen zerfällt in einen kleineren und einen grösseren Teil: im ersten (1—47) werden der äussere Lebensgang, das Schrifttum und die wissenschaftliche Individualität des heil. Thomas sowie die Quellen und das fortschreitende Ansehen seiner Doktrin behandelt, im zweiten wird ein Umriss seines Lehrsystems in grossen Strichen entworfen, wobei der Vf. naturgemäss und wie von selbst dazu gelangt, fast ausschliesslich das Philosophische zu berücksichtigen. Er bespricht besonders folgende Punkte: Denken und Sein, Glauben und Wissen; Gottes Dasein und Wesen; Gott und die Welt; die Seele; die Erkenntnis; Ethik und Politik; Christentum und Kirche. Am Ende stehen einige Winke zum wissenschaftlichen Verständnis und zur wissenschaftlichen Behandlung des heil. Thomas mit nachdrücklicher Empfehlung der historisch-genetischen neben der systematischen Methode.

Das kleine Buch ist mit Begeisterung für seinen hohen Gegenstand und mit Sach- und Literaturkenntnis geschrieben, leicht verständlich und ganz dazu geeignet, der Philosophie des heil. Thomas neue Freunde und Jünger zu gewinnen. Besonders die Ausführungen über Denken und Sein, Gottes Dasein und Wesen und die Seele und ihre Erkenntnis sind bemerkenswert teils wegen ihrer Aktualität, teils wegen der präzisen Wiedergabe der Gedanken des heiligen Thomas. Die metaphysische Wesenheit Gottes bei Thomas wird als das Sein selbst und als actus purus bezeichnet (90). Es ist aristotelische und von Thomas übernommene Lehre, dass das intellektive Prinzip im Menschen die substanziale Form des Leibes ist (111). Die Hinkehr zu den Phantasmen ist nicht bloss für unsere geistige Er-

kenntnis körperlicher, sondern für die aller Objekte ohne Ausnahme erforderlich (124).

Mit einigem dagegen sind wir nicht einverstanden.

Aristoteles soll sich nicht zum Schöpfungsgedanken durchgerungen haben (93). Kann Vf. das beweisen? St. Thomas ist doch für das Gegenteil. Wie gäbe es denn eine einigermassen befriedigende Gotteserkenntnis, wenn Gott nicht als Schöpfer gilt? — S. 62 heisst es: „was unser Intellekt zuerst als das bekannteste erfasst, ist das Sein". Es muss lauten: das Seiende, ens. Das Seiende ist für uns bekannter als das Sein, weil konkreter. Das Sein begegnet uns in seiner Abstraktheit nirgends, das Seiende überall. — Ferner, Averroes hatte gelehrt, dass der intellectus agens nur einer in allen Menschen sei. Der Vf. redet mit Bezug darauf von „der nicht recht klaren aristotelischen Lehre" (119). Die aristotelische Lehre ist aber durchaus nicht unklar, sie gibt keinen Anlass zu einer anderen Auslegung als der, dass der intellectus agens so gut wie der possibilis in jedem Menschen ein besonderer ist. — Die Erhaltung der Welt durch Gott wird S. 97 richtig bestimmt, die Begründung aber für ihre Notwendigkeit, dass die Welt ens ab alio ist, hätte vielleicht durch den Hinweis erweitert werden können, dass alles Erschaffene seiner Wesenheit nach blosse Potenz ist, und das darum, weil sein Wesen nicht sein Sein ist, wie Thomas in der S. 98 angeführten Stelle sagt. S. 126 wird die Unfähigkeit der Seele, sich selbst anders als durch ihren Akt zu erkennen, aus dem „passiven, potenziellen Charakter unseres Geistes" abgeleitet. Das „passiv" fiele besser weg. Auch Aktives wird nur erkannt, wenn es actu ist, z. B. die Farben nur, wenn sie actu, beziehungsweise wenn sie im Lichte sind. — Ein kleines Versehen ist dem Verfasser begegnet, indem er S. 138 von der *πολιτεία* statt von den *πολιτικά* des Aristoteles redet.

Cöln-Lindenthal. **Dr. Rolfes.**

Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino. Nach den Quellen dargestellt von Dr. phil. Theodor Steinbüchel. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde, vorgelegt der Philosophischen Fakultät der Universität zu Strassburg i. Els. Münster i. W. 1912, Aschendorff. 77 S.

Die vorliegende Dissertation ist, wie der Vf. bemerkt, der Teildruck einer grösseren Arbeit, die in nächster Zeit in den von Cl. Baeumker herausgegebenen Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters erscheinen wird. „Ein Gedanke vor allem durchzieht die gesamte thomistische Philosophie und Theologie: Der Zweckgedanke. Der Zweck ist die allgemeine Kategorie, unter der das gesamte Uni-

versum sowohl wie das Leben des einzelnen betrachtet wird. Den Zweckgedanken in seiner Bedeutung für die Philosophie des Thomas will diese Arbeit allseitig darlegen" (Einleitung). Diese Darlegung hat folgende Abschnitte: Erster Teil. Der Begriff von Ziel und Zweck. Erstes Kapitel: Der Begriff und seine Ableitung. Zweites Kapitel: Das Ziel als Ursache. Zweiter Teil: Die Verwertung des Zweckgedankens in der thomistischen Philosophie. Hier spricht der Vf. in vier Kapiteln von der Unentbehrlichkeit des Zweckgedankens für die Naturerkenntnis, von der Zielstrebigkeit der unbewussten Naturwesen und in der bewussten unvernünftigen Natur, schliesslich von der Zielstrebigkeit der vernünftigen Wesen, wie sie namentlich im freien Willen zur Geltung kommt. In zahlreichen Fussnoten werden die Belegstellen im Originaltext angeführt und Angaben bezüglich der neueren einschlägigen Literatur gemacht, die jedoch unvollständig sind.

Die gründliche Arbeit zeugt von fleissigem Studium der Werke des hl. Thomas. Besondere Anerkennung verdient der im erstenTeil geführte Nachweis, inwiefern nach Aristoteles und Thomas der Zweck Ursache ist. In dem Kapitel über die Zielstrebigkeit der unbewussten Naturwesen hätte der Vf. S. 41, wo er davon spricht, dass Aristoteles die Naturteleologie gründlich durch die Empirie belegt habe, namentlich auch auf die Tiergeschichte und auf die Schrift über die Teile der Tiere hinweisen sollen. Wenn der Vf. a. a. O. sagt, „das Empirische liegt ganz ausser der Interessensphäre des Aquinaten", so ist das nicht ganz zutreffend. Allerdings hat Thomas nicht selbst empirische Forschungen in der Natur angestellt, wie Aristoteles und Albertus Magnus. Aber im Gegensatz zu einem einseitigen Apriorismus betont er als echter Aristoteliker in seiner Erkenntnislehre sehr die hohe Bedeutung der sinnlichen Erkenntnis resp. der Erfahrung als Vorarbeit für die intellektuelle Tätigkeit. Indem Thomas das Kausalitätsprinzip zur Grundlage seiner Philosophie macht, den Schluss von den durch die Erfahrung festgestellten Wirkungen auf die Existenz und das Wesen der Ursache hat er die induktive Methode angewandt.

S. 42 bemerkt der Vf., die ganze Theorie des natürlichen Strebens in den unbewussten Naturwesen sei nichts als eine Analogie mit dem menschlichen Willensleben, über deren Berechtigung sich weder Aristoteles noch Thomas Rechenschaft gegeben haben (vgl. die Bemerkung S. 50, dass auch die Lehre des hl. Thomas von der Zielstrebigkeit der Tiere ein Analogieschluss aus dem Seelenleben des Menschen sei). Nach dieser Auffassung sollte man meinen, die ganze Lehre des Stagiriten und des Aquinaten von der Zielstrebigkeit in der vernunftlosen Natur sei nur ein Anthropopathismus. Nun aber hat Aristoteles und im Anschluss an ihn sein grosser Interpret ausgehend von den Tatsachen festgestellt, dass die Naturwesen, welche der vernünftigen Erkenntnis entbehren, regelmässig zu dem sich strebend hinbewegen, was für sie das Beste, das Zweckmässige

ist[1]). Sehr richtig bemerkt der Vf. S. 48 bezüglich der thomistischen Erklärung der Zielstrebigkeit: „Ohne Erkenntnis keine Zielstrebigkeit, nur blinder Zufall. Und doch herrscht in der Natur die schönste Ordnung und die grösste Harmonie. Diese Schwierigkeit ist nur metaphysisch zu lösen: Wie der Pfeil zum Ziele strebt, ohne selbst das Ziel zu kennen, so strebt auch die bewusstlose Natur ihrem Ziele zu, gelenkt und geleitet von ihrem Schöpfer". Die interessante Schrift sei allen Freunden philosophischer Studien bestens empfohlen.

Luzern. **Dr. N. Kaufmann.**

Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der bisher ungedruckten Defensa doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis mit Beifügung gedruckter und ungedruckter Paralleltexte. Von Dr. theol. und phil. Engelbert Krebs, Privatdozent an der Universität Freiburg i. Br. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. In Verbindung mit Georg Freih. von Hertling und Matthias Baumgartner herausgegeben von Clemens Baeumker. Bd. 11. Heft 3—4). ℳ 6,50.

Die Anlage des Buches ist, wie der Titel, auf den ersten Blick nicht ganz durchsichtig. Den Kern bilden Exzerpte aus der Defensa doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis, eines Thomisten aus dem Anfange des 14. Jahrhunderts. Grabmann (Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Regensburg 1903. Literarische Rundschau 35 [1909] 574) hat neuerdings wieder besonders auf ihn hingewiesen und auf die Bedeutung seiner grossenteils noch ungedruckten Schriften aufmerksam gemacht. „Vorliegende Studie nimmt den hier geäusserten Wunsch als Aufgabe" (S. 1). Die oben genannte Schrift des Hervaeus ist in dem Cod. lat. Vat. 817 enthalten. Krebs bietet den Text, indem er die wichtigeren Stellen wörtlich anführt, von den weniger wichtigen aber bloss mit einer deutschen Inhaltsangabe sich begnügt, so jedoch, dass man dadurch einen vollständigen Ueberblick über das ganze Werk erhält. Der Vf. hat sodann durch Vergleichung der Lehre des Hervaeus mit der zahlreicher anderer Vertreter der Hochscholastik den Traktat in seinen historischen Zusammenhang eingereiht und zugleich eine ziemlich voll-

[1]) Vgl. die Monographie des Rezensenten: „Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart". 2. Auflage. Paderborn, Ferdinand Schöningh. 133 S. In französischer Uebersetzung erschienen bei Felix Alcan in Paris. Der Verfasser scheint diese Schrift nicht zu kennen.

ständige Darstellung der Lehre der Hochscholastik über Theologie und Wissenschaft geboten. Zu diesem Zwecke sind zunächst dem Texte viele Zitate und eigene Scholien beigegeben, die die parallelen Stellen aus den Werken von 27 Theologen der Hochscholastik enthalten. Auf grund dieses Quellenmaterials wird dann im ersten Abschnitt eine übersichtliche Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der einzelnen Fragen gegeben.

Ich halte diese Anlage des Buches nicht in jeder Beziehung für glücklich. Der Text des Hervaeus wird durch die vielen Anmerkungen und Scholien zu sehr zerrissen, ich würde sie lieber in dem ersten, darstellenden Teile als Anmerkungen gesehen haben. Dass der Text selbst nicht vollständig geboten ist, wird bei dessen Weitschweifigkeit nur gebilligt werden können. Dagegen gefällt es mir nicht, dass überall deutsche Wörter und Sätze zwischen den lateinischen Text gesät sind. Z. B. S. 44: . . . quia altera pars contradictionis semper dicit puram negationem, was hier nicht der Fall ist, denn das non firmiter adhaerere der opinio leugnet nicht . . . S. 47: . . . dicendum, quod fides potest accipi duobus modis, uno modo im weiteren Sinne . . . S. 46: Alia est theologia, vermöge deren einer das simpliciter in der Schrift Gegebene erschliesst. Tertio modo dicitur Theologia, die Kunst, aus dem natürlichen Wissensbereich . . . usf. Das ist nicht nach meinem Geschmacke ebensowenig wie die subjektlosen Sätze „wird ausführlich gezeigt" u. ä. Es liegt ja ohne Zweifel eine gewisse Schwierigkeit darin, aus den umfangreichen Werken der Scholastiker Auszüge zu bieten, die ein klares Bild des betreffenden Werkes geben. Aber die doppelte Forderung dürfte doch wohl berechtigt sein, dass nur vollständige deutsche Sätze gebraucht werden, und dass das Deutsche auch äusserlich durch den Druck von dem lateinischen Texte unterschieden wird. Von diesen rein äusserlichen Mängeln abgesehen, ist der Text durchaus sorgfältig behandelt, die Konjekturen des Herausgebers haben alle meinen Beifall gefunden; nur auf S. 45 Z. 3 v. u. muss wohl anstatt ‚exquisitus' ‚acquisitus' gelesen werden.

Der Inhalt des Buches beansprucht ebenso sehr ein historisches wie ein dogmatisches Interesse. „Ist die Theologie eine Wissenschaft im strengen Sinne?" Diese Frage ist heute noch so aktuell wie zur Zeit des heiligen Thomas. Darum bietet es einen eigenartigen Reiz, die Antworten der grossen Theologen des Mittelalters auf diese Frage in historischem Zusammenhange zu hören. Der Verfasser unterrichtet uns zunächst über die Entstehung des Problems (13—27). Indem er bis auf das Alte Testament zurückgreift, verfolgt er die Frage durch die Zeit der Väter und der Frühscholastik bis zu dem Zeitpunkte, wo der ganze Aristoteles im Abendlande bekannt wird und einen massgebenden Einfluss auf das abendländische Denken gewinnt. Dieser Ueberblick über die Geschichte des Problems kann natürlich nur die für die spätere Zeit bedeutsamsten Entwicklungsstufen berücksichtigen, im Altertum Augustinus und Boëthius, im früheren Mittelalter Anselm, die Viktoriner und Petrus Lombardus. Hier hätte die Lehre Abaelards über das Verhältnis von Glauben und Wissen Erwähnung finden müssen, die sich mehr als die seiner Zeitgenossen der Ansicht der grossen Scholastiker nähert und wenigstens indirekt auf die

Folgezeit einen grossen Einfluss ausgeübt hat (Vergl. die treffliche Darstellung von Th. Heitz, Essay historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Berenger de Tours à S. Thomas d'Aquin, Paris 1903, p. 7—30).

Durch die Einwirkung der Wissenschaftslehre des Aristoteles wird der Frage eine neue Wendung gegeben. Es sind vor allem zwei Sätze des Aristoteles, die den Scholastikern zu eingehenden Erörterungen Anlass geben: 1. Jedes Wissen gründet sich auf die Evidenz des Gewussten; wird dieses durch einen Schluss vermittelt, so müssen die Prämissen des Schlusses selbst evident sein. 2. Nur das Allgemeingültige kann Gegenstand der Wissenschaft sein. Ist nun die Theologie von diesem Standpunkte aus eine Wissenschaft (28 – 53)? Die Antworten der Scholastiker auf diese Frage sind höchst mannigfaltig und interessant. Da die Prämissen der Theologie geglaubte, nicht evidente Wahrheiten sind, so scheint ihr der Charakter der Wissenschaft im strengen Sinne nicht eigen zu sein. Denn offenbar genügt es zum Begriff der Wissenschaft im strengen Sinne nicht, wenn man bloss die Evidenz der Folgerung erreicht, wie z. B. Johannes von Neapel meint. Andere suchen der Schwierigkeit zu entgehen durch die Annahme, dass dieselben Sätze zugleich geglaubt und gewusst sein können. Der Vf. gibt hier einen guten geschichtlichen Ueberblick über die Entwicklung dieser speziellen Frage. Petrus Lombardus hatte diese Frage bejaht. Ihm schliessen sich die nachfolgenden Scholastiker an: Alexander Halensis, Bonaventura, Matthaeus von Aquasparta, Albert der Grosse und Peter von Tarantaise. Thomas dagegen bricht mit dieser Tradition, indem er die Begriffe von Glauben und Wissen schärfer fasst und von einander scheidet. Ihm schliesst sich in diesem Punkte sein grosser Antipode an, Scotus, sowie Gottfried von Fontaine, während andere wieder auf die Ansicht der Früheren zurückgreifen, wie der gefeierte Schüler des Scotus, Johannes de Basoliis, der Dominikaner Durandus und Heinrich von Gent. Hervaeus aber verteidigt in diesem wie in andern Punkten energisch die Ansicht seines Ordenslehrers Thomas. Auch in der allgemeineren Frage nach dem wissenschaftlichen Charakter der Theologie bedeutet Thomas einen Fortschritt. Die älteren Franziskanertheologen Alexander Halensis, Bonaventura und Johannes Peckham bejahen die Frage, ohne sich aber die Schwierigkeiten aus der aristotelischen Wissenschaftslehre zu verhehlen. Ihnen schliessen sich die älteren Dominikaner, Albert der Grosse und Ulrich von Strassburg, an. Sie stehen alle unter dem Einflusse des Augustinismus, der die Begriffe Glaube und Wissen nicht scharf sondert. Thomas wandelt in seinem Sentenzenkommentar noch in den Bahnen seiner Vorläufer. Später aber bezeichnet er die Theologie als subalterne Wissenschaft, am klarsten in: *De ver.* qu. 1 14 a. 9 ad 3: ‚Ille qui habet scientiam subalternatam, non perfecte pertingit ad rationem sciendi, nisi in quantum eius cognitio continuatur quodammodo cum cognitione eius

qui habet scientiam subalternantem; nihilominus tamen inferior sciens non dicitur de his quae supponit, habere scientiam, sed de conclusionibus, quae ex principiis quae supponuntur necessario concluduntur; et sic et fidelis potest dici habere scientiam de his quae concluduntur ex articulis fidei' (Krebs S. 38, 42). In der *Summa theol.* I q. 1 a. 2 wird die Evidenz der von der Theologie vorausgesetzten Prämissen auf die Erkenntnis Gottes und der Seligen zurückgeführt: ‚Et hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.' Scotus geht noch über Thomas hinaus. Er erklärt, dass die Theologie eine Wissenschaft im strengen Sinne der aristotelischen Wissenschaftslehre nicht sei. Den Ausweg des Thomas, dass sie eine Subalternwissenschaft sei, lehnt er mit durchschlagenden Gründen ab (S. 28, 29, 43, 44). Jedoch verleiht nach ihm die Theologie dem Menschen einen höheren habitus, vermittelst dessen aus der heil. Schrift Folgerungen gezogen, Einwände gelöst werden und grösseres Verständnis der Wahrheiten über die Trinität usw. erreicht wird.

Auch in der Frage nach dem Subjekte, d. h. nach dem Zentralbegriffe der Theologie (S. 53—90), zeigt sich bei Thomas ein Fortschritt, indem er klar den Begriff Gottes als das Subjekt der Theologie herausstellt. In der Frage endlich, ob die Theologie eine spekulative oder praktische Wissenschaft sei, treten die Gegensätze der Schulen am schärfsten hervor, indem die Franziskanerschule auf den Willen, die Dominikanerschule auf den Intellekt den Hauptwert legt. Diese Gegensätze müssen notwendig unausgeglichen bleiben, weil sie in der ganzen Denk- und Lebensrichtung ihrer Vertreter aufs tiefste gegründet sind. Es ist das auch keineswegs zu bedauern, weil dadurch ein erfreulicher Reichtum von Gesichtspunkten und Gedanken erzeugt wurde

In einem letzten Kapitel „Ergebnisse" wird vor allem die Bedeutung des Aquinaten auf Grund der voraufgegangenen Untersuchungen sehr umsichtig behandelt. Während auf der einen Seite die Abhängigkeit des Thomas von seinen Vorgängern klar zu Tage tritt, kann der Vf. doch in allen Einzelfragen den grossen Fortschritt konstatieren, den die Wissenschaft dem grossen Aquinaten verdankt. Er ist darum vollständig im Rechte, wenn er die abfälligen Urteile Prantls über die Bedeutung des Albertus Magnus und Thomas von Aquin, denen ohne Zweifel die erforderliche Voraussetzungslosigkeit fehlt, zurückweist. Man kann nur wünschen, dass durch ähnliche Spezialuntersuchungen die wahre Bedeutung des Aquinaten immer mehr herausgestellt wird. Eine solche auf geschichtlicher Betrachtung beruhende Bewertung der thomistischen Lehre bietet auch allein eine sichere Grundlage für die Verwendung derselben in der Theologie der Gegenwart.

Seit der Veröffentlichung dieser Schrift sind noch drei Studien erschienen, welche die darin behandelten literargeschichtlichen Fragen eng berühren und den nach dem Tode des hl. Thomas ausbrechenden Streit um seine Lehre zum Gegenstande haben: Grabmann, Le „Correctorium Corruptorii" du Dominicain Johannes Quidort de Paris († 1306). Notes sur les documents manuscrits (*Revue Néo-Scolastique de philosophie,* August 1912). — Mandonnet, Premiers travaux de polémique Thomiste (*Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 1913, p. 46–69). — Ehrle, Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod (Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie. 1913, S. 266–318).

Bonn. **Dr. Geyer.**

Religionsphilosophie.

Weltordnung und Bittgebet. Eine apologetische Studie. Von Dr. Ernst Thomin, Subregens am bischöflichen Priesterseminar zu Mainz. gr. 8° (XII und 220 S.). Mainz 1912, Kirchheim. 5 *M.*

Das vorliegende Buch kann hier, in einer philosophischen Zeitschrift, offenbar nur insofern zur Besprechung gelangen, als es philosophischen Charakter hat. Dass das durch den Titel angedeutete Problem nicht erst auf dem Standpunkt des Glaubens sich ergibt, sondern eigentlich noch dringender auf dem Boden der natürlichen Religion, ist einleuchtend. Der Vf. hat sich aber nicht auf den rein philosophischen Standpunkt gestellt, sondern die Frage von theologischen und philosophischen Gesichtspunkten aus behandelt.

Das 1. Kapitel (5–24) bespricht Gebet und Gebetserhörung in den schriftlichen Offenbarungsquellen, das 2. orientiert über die Bedenken und Einwände gegen die Berechtigung des Bittgebetes (25–39), das 3. erörtert die allgemeinen Voraussetzungen des Bittgebetes und der Gebetserhörung (40—76), das 4. (77—127) und 5. (128–216), die den Hauptteil der ganzen Schrift bilden, zeigen, welche Bedeutung das Gebet innerhalb der Weltordnung hat, und wie die Erhörung von seiten Gottes zu denken ist.

Das Kapitel, in dem die Frage eigentlich nach ihrer philosophischen Seite zur Entscheidung kommt, ist das dritte. Die allgemeine Frage lautet: Kommt dem Gebet, in dem Gott um die Verleihung einer Gabe angefleht wird, objektive Bedeutung zu? Nun ist von vorne herein klar, dass sich das Problem für bestimmte Standpunkte überhaupt nicht ergibt; wer leugnet, dass Gott persönlich ist, für den ist ein Gebet, d. h. ein innerliches Sprechen mit dem höchsten Wesen, unmöglich. Drews, der die löbliche Eigenschaft der Konsequenz hat, sagt in diesem Sinne: „Auf dem Standpunkte des konkreten Monismus, wo jene Schranke zwischen Gott und Mensch gefallen ist, hört nicht nur die logische Möglichkeit, sondern auch das religiöse

Bedürfnis nach dem persönlichen Wechselverkehr auf, denn die vom religiösen Bewusstsein erstrebte Einheit mit Gott ist ja hier unmittelbar gegeben . . ." (Die deutsche Spekulation seit Kant II 133). Ebenso muss derjenige dem Bittgebet überhaupt jeden Sinn absprechen, der in dem Prinzip der geschlossenen Naturkausalität nicht bloss eine — allerdings für die Naturwissenschaft unbedingt notwendige — methodische Voraussetzung sieht, sondern es als absolut geltend betrachtet.

So ergab sich als besondere Aufgabe dieses Abschnittes, auf diese beiden Punkte näher einzugehen und die Frage zu stellen: Unter welchen Voraussetzungen ist das Bittgebet möglich? Auf der einen Seite musste eingehend und gründlich die Relativität der naturwissenschaftlichen Erkenntnis nachgewiesen werden, anderseits der Begriff des aus und durch sich seienden, persönlichen Gottes und sein Verhältnis zur Welt derart klargelegt werden, dass von diesen Seiten aus keine Schwierigkeiten mehr gegen die Möglichkeit des Bittgebetes gemacht werden konnten. Die Lösung der Frage lässt sich dann etwa in dem kurzen Satze zusammenfassen: Gott ist durchaus a se; insofern ist es nicht möglich, ihn mit Bitten zu beeinflussen oder umzustimmen; aber er hat die Gebete von Ewigkeit her mit in den Weltplan aufgenommen und sie — seine eigene Freiheit gleichsam beschränkend — bei der Verwirklichung dieses Planes berücksichtigt (vgl. die, auch vom Vf. zitierten, schönen Gedanken bei H. Schell, Gott und Geist I 319).

War diese grundlegende Schwierigkeit erledigt, dann ergab sich die Möglichkeit, das Bittgebet nach seinem Inhalt zu würdigen und zu sehen, was sich hieraus für die Verwirklichung der zuerst erkannten Möglichkeit ergibt. Den Massstab hierfür liefert der Zweck der Welt; an diesem Massstab gemessen sind die Gebete keineswegs gleichwertig, und nicht jedes Gebet ist der Erhörung würdig.

Auf dieser zweiten Stufe lag dann zugleich die Möglichkeit vor, zu dem Gebiet des Uebernatürlichen aufzusteigen: Gott hat die Welt nicht bloss zu einem natürlichen Zweck erschaffen, sondern die Menschen im besonderen zu einem übernatürlichen Zweck berufen. Hier ergaben sich dann noch weitere Besonderungen.

Die hier vorgetragenen Grundgedanken finden sich selbstverständlich in dem Buche von Thomin; sie sind ja keineswegs neu, vielmehr alte katholische Wahrheiten. Was wir aber an dem Buche vermissen, ist der methodische Aufbau; einerseits finden sich viele Wiederholungen, anderseits die verschiedensten Gesichtspunkte in einem Abschnitt. Es scheint, als wolle der Vf. nur das Problem behandeln, ob das Bittgebet eine objektive Wirksamkeit haben könne; daneben geht aber die ethische Frage nach dem Wert des Bittgebetes überhaupt, die psychologische nach dem Verhältnis des Gefühls zum Gebet. Wir müssen gestehen, das Buch ist

reich an schönen einzelnen Gedanken, aber der mangelhafte Aufbau lässt den Leser doch nicht zu einem rechten Genuss kommen. Bei der Behandlung der Gegner hat man nicht immer die Ueberzeugung, dass die Widerlegung durchschlagend ist.

Zum Schluss sei gesagt, dass auch dieses Buch, wie so manches in den letzten Jahren erschienene, zeigt, dass sich viele Gedanken Hermann Schells langsam, aber sicher Bahn brechen; das vorliegende Beispiel ist um so wertvoller, als der Vf. Schell selbständig gegenübersteht und nicht versäumt, auf missverständliche Aeusserungen des Gelehrten hinzuweisen.

Rheinbach b. Bonn. **J. Koch.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1| **Archiv für die gesamte Psychologie.** Herausgegeben von E. Meumann und W. Wirth. Leipzig 1913.

26. Bd., 1. und 2. Heft: H. Hofmann, Untersuchungen über den Empfindungsbegriff. S. 1. Es wird untersucht, „wie sich das als Empfindung Definierte zu dem in der Wahrnehmung angeschauten Sinnlichen verhält, ob mit dem Begriffe der Empfindung ein in sinnlicher Wahrnehmung (oder Anschauung) aufweisbarer Tatsachenbereich bezeichnet wird, der die Objekte einer wissenschaftlichen Forschung abgeben kann". Nach einer Kritik der herkömmlichen Begriffe unterscheidet der Vf. Stufen der visuellen Sinnlichkeit: Atomding und Sinnending, visuelles Sinnending und Sehding, Sehding und „wirkliches Ding", Sehding und Dingerscheinung, „sinnliches Erlebnis" und „sinnliche Anschauung". In Bezug auf den Raum und die visuelle Raumanschauung unterscheidet er: „Wirklichen Raum" und Sehdingraum, Erscheinungsraum und Anschauungsraum. Lipps behauptet, dass wir die Entfernung der Objekte von uns sehen. „Wenn er behauptet, dass sich zwischen uns und den gegebenen Objekten nichts befinde, so ist das eine falsche Wiedergabe des eigentlichen Tatbestandes". „Die sinnliche Tiefenwahrnehmung als solche steht tatsächlich fest". — **W. Moede, Die psychische Kausalität und ihre Gegner. S. 155.** Der Gegensatz zwischen Nativismus und Empirismus ist durch den Begriff der Disposition überwunden worden: aber unüberwindbar ist der zwischen deskriptiver und konstruktiver Psychologie. Denn erstere bestreitet die Möglichkeit exakter kausaler Synthesen, „da von der energetischen Gleichwertigkeit der konstituierenden Elemente eines simultanen oder sukzessiven Zusammenhangs und ihres vermeintlich kausal ableitbaren Effektes keine Rede sein könne". „So lange die Physiologie eine kausale physikochemische Analyse des Nervensystems nur im Minimum erreicht hat, zumal sie die nervöse Substanz erst abtötet, um methodisch vorgehen zu können, und so lange eine einwandfreie und allseitige rein immanente Bearbeitung des Seelischen durch Kausal- und Funktionsbegriff nicht möglich ist, wird die Methode der Deskription die einwandfreieste sein, die zudem noch die meisten Ergebnisse liefert". — **P. Homuth, Beiträge zur**

Kenntnis der Nachbilderscheinungen. S. 181. I. T.: Längerdauernde Reize. Das „Abklingen der Farben". In Bezug auf Helligkeit ist das Nachbild hell bei verdunkeltem „Kern" des Primärbildes, das Nachbild dunkler bei hellem „Rand" des Primärbildes, das Nachbild sehr hell bei dunklem „Rahmen" des Primärbildes, der „Hof" des Nachbildes schwach aufgehellt wie das Primärbild. Nach den Feststellungen des Vf.s beherrschen Blau, ein Purpurton und Gelb das Abklingen farbiger Reizung, was auch mit den Ergebnissen von Fechner und Helmholtz ziemlich übereinstimmt. — Die gewöhnliche Erklärung durch Ermüdung befriedigt nicht. Der Begriff des Positiven und Negativen ist hier unzulässig. Auch der oszillatorische Charakter der Nachbilder spricht dagegen: Diese oszillierenden Vorgänge weisen auf das Eigenlicht hin, sie nehmen eine durchaus selbständige Stellung ein, sie beruhen auf physiologischen Prozessen unabhängig vom Reize, auf die schon Martius hingewiesen hat. Sie bestehen schon im Primärstadium, werden aber durch das Reizlicht zurückgedrängt. Die Resultate des Vf.s sprechen für eine Komponententheorie, aber nicht für die Helmholtzsche, sondern als Grundfarben sind Blau, Purpur, Gelb anzusehen. Grün ist auszuschalten. „Die Einwirkung des Reizlichtes auf sämtliche Komponenten des Sehorgans ist der alleinige und ausschliessliche Grund der Vorgänge des Abklingens wie überhaupt der Nachbildprozesse. Diese Wirkung entwickelt sich im Primärstadium, vermag aber hier nicht voll zur Geltung zu kommen, da die dem Reize adäquate Farbe überwiegt. Im Sekundärstadium hingegen können die angeregten Prozesse im freien Spiele ihre Kräfte messen. Dabei werden sich im allgemeinen zuerst und am stärksten diejenigen Qualitäten im Wettstreite der Farben hervordrängen, welche bisher am stärksten gehemmt waren, das sind aber die Gegenfarben". — Im II. Teil gibt Vf. Neue Feststellungen über die Gestaltung des Primär- und Sekundärbildes. Er unterscheidet „die zeitlich zuerst auftretenden und wenigstens in gewissen Teilen helleren Partien der Gesamterscheinung als Primärbild, die sich direkt anschliessenden dunkleren als Ghost, sekundäres oder Nachbild" und das in grösserem Abstande vom Ghost folgende öfter beobachtete Tertiärbild. Sodann werden die Ergebnisse für die einzelnen Farben mitgeteilt. — Literaturbericht. Berichtigung: Hellpach gegen Lehman hat in der Fälschung der empirischen Ergebnisse durch die mathematische Bearbeitung nicht einen moralischen Beigeschmack intendiert.

3. und 4. Heft: Th. Haering, Untersuchungen zur Psychologie der Wertung. S. 269. „Auf experimenteller Grundlage, mit besonderer Berücksichtigung der methodologischen Fragen. Die bisherige psychologische Werttheorie leidet an Mängeln, es fehlt ihr die experimentelle Untersuchung; das Material war unvollständig oder unrichtig. Der Einwand, dass die experimentelle Untersuchung künstliche, erzwungene Erlebnisse zugrunde legt, ist hinfällig. Die Wertung selbst wird sehr verschieden definiert. Man

erhält eine vorläufige Definition „durch die wichtige Bestimmung, dass nur ein solcher psychischer Vorgang (aber auch jeder solche) als wirklicher und genauer Wertungsvorgang zu gelten hat, der einen Wert wirklich konstituiert, d. h. auf Grund dessen ein Wert wirklich für das jeweilige Bewusstsein des Wertenden zu Stande kommt". — **J. Geyser, Beiträge zur logischen und psychologischen Analyse des Urteils. S. 361.** Reinach sucht den Psychologismus von Lipps mit dem Objektivismus Husserls zu vereinigen. Vf. fasst seinen Standpunkt zusammen in der Bestimmung von Subjekt, Prädikat und Kopula. Zu einem Urteil gehört in erster Linie ein Etwas, über das geurteilt wird. Ein jedes derartiges Etwas bezeichnen wir als den Gegenstand des Urteils, wie immer es beschaffen sein möge, ob es real oder ideal existiere. Nur das eine Merkmal ist ihm wesentlich, dass es dem urteilenden Denken als ein von ihm unabhängiges, in sich selbst bestimmtes Objekt gegenübersteht. Der Gegenstand ist das, was man das Subjekt des Urteils nennt. Man erkennt ihn, wenn man fragt: Ueber welches Objekt macht dieses Urteil eine Aussage? Zum Urteil gehört zweitens ein bestimmter Begriff und die Intention, das Verhältnis auszusagen, welches zwischen dem Gegenstande und dem Inhalt dieses Begriffes objektiv vorhanden ist. Hierin stecken demnach drei Momente: 1. der zum Träger der Intention erhobene Begriff, er gehört zum Prädikat; 2. die genannte Intention, sie heisst Kopula; und 3. das Verhältnis zwischen dem Gegenstande und dem Inhalte des Prädikatsbegriffes: dieses ist der Sachverhalt. Unter dem Sachverhalt ist dasjenige zu verstehen, was im Urteil vom Gegenstande ausgesagt wird. Daher ist der Sachverhalt das Prädikat des Urteils, während der Prädikatsbegriff nur ein Bestandteil des Prädikates ist. Der Sachverhalt ist immer notwendig irgend eine Relation des Gegenstandes, und zwar entweder eine solche, die besteht, oder eine solche, die nicht besteht . . . der Sachverhalt ist in erster Linie ein am Gegenstande objektiv gegebener, also gegenständlicher. Ihm steht gegenüber der vom Denken in Bezug auf den Gegenstand gesetzte oder ausgesagte Sachverhalt: das Prädikat des Urteils. Dieser ausgesagte Sachverhalt ist der eigentliche Träger der Wahrheit oder Falschheit. Dass er unter dieser Disjunktion steht, rührt von seiner Intention her, mit dem objektiven Sachverhalt identisch zu sein. Ist diese Identität vorhanden, so ist das Urteil wahr, im anderen Falle falsch. Die Identität des vom Denken gesetzten, mit dem am Gegenstande objektiv vorhandenen Sachverhalts ist keine numerische, sondern eine logische, nämlich eine durch gedankliche Abstraktion von den beiderseitigen Existenzialbeziehungen gewonnene Ununterscheidbarkeit des hüben und drüben vorhandenen Inhalts . . . Die Kopula setzt sich zusammen aus 1. der Urteilsintention und 2. der Ueberzeugung von der Objektivität der ausgeführten Intention. Die Kopula als solche ist das Prädikat des Urteils . . . Hieraus ergibt sich, dass im positiven und negativen Urteil die Kopula ganz die gleiche ist; denn in beiden Urteilen

besteht die Intention, den objektiven Sachverhalt zu erfassen, und die Ueberzeugung, dass dies erfüllt ist. Im negativen Urteil wird demnach die Kopula durchaus nicht verneint. Die Verneinung hat vielmehr ihre Stelle im Prädikat, d. h. in dem prädizierten Sachverhalt. Gewöhnlich pflegt der Prädikatsbegriff, der doch nur ein Teil des Prädikats ist, mit dem Prädikat verwechselt zu werden ... Dass Kopula und Prädikat zueinander gehören, indem die Kopula ohne Prädikat leer, das Prädikat ohne Kopula blind wäre, ist selbstverständlich. Das Prädikat führt aus, was die Kopula intendiert. Die Kopula andererseits gibt dem Prädikat die urteilsmässige Richtung auf das Subjekt, und macht es eben dadurch zum Prädikat. — **A. Kronfeld, Ueber Windelbands Kritik am Phänomenalismus. S. 392.** „Das Selbstvertrauen der Vernunft in ihre eigene Wahrheit ist also die Voraussetzung allen Erkennens, sowohl faktisch als auch seiner Möglichkeit nach ... Damit sind beide Seiten der Windelbandschen Alternative abgewehrt: der Transzendentalismus und der Psychologismus, insofern darf die Wahrheit von Erkenntnissen nicht in den spezifisch menschlichen Vorstellungsweisen, die uns Vernunftnotwendigkeiten ins Bewusstsein bringen, gesucht werden, und ebensowenig in den psychologischen Untersuchungen, welche diese Vorstellungsweisen an der Vernunft verankern oder von ihr ablösen". — **A. Schackwitz, Ueber die Methoden der Messung unbewusster Bewegungen und die Möglichkeit ihrer Weiterbildung. S. 414.** Untersucht wurden Physiognomie, Pupille, Harnblase, Atmung, Herz, Puls, Blutmasse, willkürliche Muskulatur speziell an den Händen. In Bezug auf letztere zeigten die von einem andern Apparat gelieferten Kurvenabschnitte „1. die dreidimensionale Analyse des Normaltremors eines Fingers, 2. Veränderungen der Stärke und der Richtung des Tremors bei verschiedenen Einflüssen; 3. kleinste unwillkürliche Fingerbewegungen a. bei Bewegungen anderer Glieder, b. bei Sprechen und Singen, c. beim Nennen gedachter Worte". „Bei dem Studium der mimischen Ausdrucksbewegungen erweist sich die einfache, wie die Serienphotographie als geeignete Methode. Besseren Aufschluss gibt uns die Stereoskopphotographie, die es erlaubt, die im Raum ausgedehnte Welt physiognomischer Erscheinungen dreidimensional zu fassen". — **H. Boehm, Der zweite deutsche Soziologentag** (20.—22. Okt. 1912 zu Berlin). — XVII. Internationaler Medizinischer Kongress in London, 6. - 12. August 1913. Programm. — Literaturbericht.

2] **Zeitschrift für Psychologie.** Herausgegeben von F. Schumann. 1913.

64. Bd., 1. und 2. Heft: G. Heymans, In Sachen des psychischen Monismus. S. 1. Mc Dougall behauptet, die Ergebnisse der Psychical research, von denen das erste, Telepathie, sicher nachgewiesen, die Anmeldungen Sterbender noch der Bestätigung bedürften, seien nur dualistisch zu erklären. Dagegen hält sie Heymans mit dem psychischen Monismus recht

wohl verträglich. „Der psychische Monismus glaubt es wahrscheinlich gemacht zu haben, dass dasjenige, welches sich durch Vermittlung der Sinne nicht nur in den Gehirn-, sondern auch in den sonstigen Naturerscheinungen offenbart, an und für sich ein Psychisches ist; er denkt sich demnach die Welt als ein ungeheueres System von psychischen mit dem gegebenen Bewusstsein wesensgleichen Prozessen". Die Abgeschlossenheit unseres eigenen psychischen Systems ist nur eine relative und vorübergehende. Dafür sprechen besonders die uns zufällig einfallenden Gedanken. Fechner würde, wie früher die spiritistischen Erscheinungen, jetzt mit mehr Recht die der Psychical research mit Freuden als Bestätigung seiner „Tagesansicht" begrüssen. — **Paula Meyer, Ueber die Reproduktion eingeprägter Figuren und ihrer Stellungen bei Kindern und Erwachsenen. S. 34.** „1. Kinder sind zu solchen Versuchen von einem Alter von sieben Jahren ab brauchbar. 2. Kinder haben eine grössere Neigung als Erwachsene, Lagefehler zu begehen. 3. Spiegelbilder wurden häufiger gezeichnet, als Vertauschungen von Oben und Unten vorkommen. 4. Bei der Wiedergabe der Figuren spielten Grössenfehler eine bedeutende Rolle. Kinder lieferten mehr Verkleinerungen und weniger Vergrösserungen als Erwachsene. 5. Die Resultate sind wenig geeignet, uns über den Einfluss Auskunft zu geben, den die fortschreitende Zeit auf eingeprägte visuelle Formen ausübt. 6. Das Einprägen und Behalten der Lage der Figuren . . . wird durch sichtbare Objekte der Umgebung nicht gefördert . . . 7. Grössere Figuren werden (innerhalb gewisser Grenzen) wegen ihrer grösseren Eindringlichkeit sowohl ihrer Form als auch ihrer Lage nach besser behalten als kleinere . . . 8. Wird die Stellung, welche die Ebene der Figur zur Versuchsperson besitzt, bei den Versuchen variiert, so ist die Art und Weise, wie die Figurenstellung eingeprägt wird, je nach dem Typus der Versuchsperson sehr verschieden . . . 9. Die Vorführungsstellung (Nullstellung) fand im Vergleich zu den übrigen Stellungen sowohl hinsichtlich der Treffer als auch hinsichtlich der falschen Nennungen eine bedeutende Bevorzugung, als sie zugleich eine Stellung war, die im normalen Blickfelde frontalparallel und senkrecht zur Blickrichtung war . . . 10. Im Zusammenhang mit der Bevorzugung der Vorführungsstelle steht es, dass die Trefferzahl bei gleicher Abweichung von der Nullstellung um so grösser war, um je mehr Grade die Stellung von der Nullstellung abwich". — **W. Köhler, Akustische Untersuchungen III und IV. S. 92.** (Vorläufige Mitteilung.) „Als obere Hörgrenze wird zur Zeit von den meisten der Wert 20000 v. d. angegeben. Aber darüber hinaus hört man noch nicht bloss ein Geräusch, sondern ein s, noch höher ein f und zuletzt ein ch. „Es ist darnach mit einiger Wahrscheinlichkeit zu erwarten, dass nähere Untersuchungen die normale obere Hörgrenze (von der Intensität abhängig) in dem Bereich zwischen 34000 und 68000 v. d. (äusserste Möglichkeit, falls keine Qualität mehr folgt und das Oktavengesetz hier noch gelten sollte) festlegen werden". Zur Theorie

der Klänge fand sich durch Versuche an gesungenen Klängen, „dass nicht derjenige Teilton allein, der mit dem betreffenden ausgezeichneten Punkt der Vokalreihe zusammenfällt oder ihm am nächsten liegt, den ganzen Klang z. B. zum ‚A' macht, dass vielmehr wohl alle Teiltöne überhaupt, die eine A-Valenz haben, für die A-Färbung des Ganzen verantwortlich sind". Die Einheit der Teiltöne in der Empfindung ist nach Helmholtz Schein. Nach Stumpf erklärt sich diese durch Verschmelzung und durch Verminderung der Intensität eines Tones durch gleichzeitige andere. Dies modifiziert Vf. dahin: „Aus den angeführten Beobachtungen ergibt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit die Folgerung: In einem Vokalklang verbleiben die Teiltöne nicht völlig selbständig neben einander, sondern treten irgendwie zu einem resultierenden Ganzen zusammen. Was herausgehört wird, sind nicht ‚die' Teiltöne, sondern Reste von ihnen, die bei der Verbindung überschüssig bleiben und die für den Gesamtcharakter relativ gleichgültig zu sein scheinen". Aehnliches gilt wohl von der Klangfarbe überhaupt. Siebeck räumt dabei dem Grundton eine Sonderstellung ein, indem er ihn durch die Obertöne bzw. deren Reste verstärkt sein lässt. „Davon können wir nichts konstatieren, und haben deshalb immer von Teiltönen, nicht von Obertönen gesprochen: auch der ‚herausgehörte' Grundton ist oft nur ein ziemlich unbedeutender Rest, auch was vom Grundton dem Gesamtcharakter beigesteuert wird, geht völlig in das ‚Ganze' ein. Wir sind freilich gewohnt, allein vom Grundton die musikalische Tonhöhe eines Klanges bestimmt zu denken, und ich will gern zugeben, dass die hier skizzierte Anschauung dieser Gewohnheit einigermassen widerspricht. Doch ist die herkömmliche Auffassung an sich schon mehreren — aber wenig beachteten — Bedenken ausgesetzt". — Besprechungen. — Literaturbericht.

3. und 4. Heft: Catharina v. Maltzev, Das Erkennen sukzessiv gegebener musikalischer Intervalle in den äusseren Tonregionen. S. 161. „Hauptergebnisse: 1. Die Beurteilung von Sukzessivintervallen kann weder als eine Erkennung der Verschmelzungsstufen, noch als solche von Distanzgraden aufgefasst werden. 2. Jeder Intervallbeurteilung im strengen Sinne liegt ein einfacher Bewusstseinsinhalt zugrunde, der unmittelbar wiedererkannt und beurteilt wird. Diesen Inhalt nennen wir Schritt- oder Uebergangserlebnis. 3. Die Uebergangserlebnisse lassen sich einteilen in mehr und in weniger leicht erlebbare. Je häufiger musikalisch angewandt und zugleich je enger ein Schritt ist, um so leichter ist er im allgemeinen. Dieser Annahme entspricht die Tatsache, dass Sekunden, Terzen, Oktaven, Quinten, Quarten viel häufiger richtig beurteilt worden sind als kleine Septime, kleine Sexte, Tritonus, grosse Septime. 4. Die Verwechselungen von Intervallen lassen sich unter Zuhilfenahme der Hypothese begreifen, dass an den Uebergangserlebnissen wie an anderen Bewusstseinsinhalten auch die Gesetze des Erinnerns und Vergessens wirksam werden.

a) Wenn ein Bewusstseinsinhalt mit einem bestimmten Namen assoziiert ist, so vermag nicht nur ein ihm gleicher Inhalt, sondern vermögen auch innerhalb gewisser Grenzen ähnliche Inhalte denselben Namen zu reproduzieren. Dadurch werden die Verwechselungen der Sekunden, Terzen, Sexten und Septimen paarweise unter einander, sowie auch die Verwechselungen der Terzen mit Sexten, der Quinten und Quarten mit Oktave, der Septimen mit Tritonus verständlich. b) Eine zweite Wirkung des Gedächtnisses besteht darin, dass Intervalle, welche auf Grund musikalischer Erfahrung geläufiger sind, eine starke Reproduktionstendenz besitzen, durch deren Einfluss statt ungewohnter Schritte entweder sofort oder im Gedächtnis gewohntere im Bewusstsein auftreten; hierin liegt die Erklärung für Verwechselungen wie die der grossen Septime mit der Oktave, der kleinen Septime mit der grossen Sexte, des Tritonus mit Quarte und Quinte. c) Ein dritter Einfluss endlich ist der der Perseveration, welche besonders in der 5gestrichenen Oktave von grosser Wirkung war. Es perseverierten wie einzelne Tonhöhen so auch die Schritte selbst. 5. Zu dieser Gedächtnishypothese muss noch eine andere hinzukommen, nämlich die Hypothese, dass die wahrgenommenen Tonhöhen in der zweiten Hälfte der 4gestrichenen Oktave sowie in der ersten Hälfte der Kontraoktave von dem abweichen, was man der Schwingungszahl nach erwarten sollte (normales Falschhören). 6. Die ‚Gedächtnistheorie' konnte durch Versuche, in denen Schritte nachzusingen sind, bestätigt werden". Uebrigens kommt neben dem Schrittbewusstsein auch eine Erschliessung des Intervalls und der absoluten Tonhöhen vor. — **W. Baade, Ueber Unterbrechungsversuche als Mittel zur Unterstützung der Selbstbeobachtung. S. 258.** Das Prinzip des Unterbrechungsversuchs ist einfach: „Man richtet an einen Menschen, in dessen Bewusstsein sich eben Prozesse von der Art, wie man sie untersuchen will, abspielen, die (unerwartete) Aufforderung, zu beschreiben, was er soeben gedacht habe, ‚welche psychischen Erlebnisse er soeben gehabt habe' . . . Soll dieses Verfahren in der Hand des Psychologen ein zu systematischer und wiederholter Beobachtung dienendes Werkzeug abgeben, so bedarf es dazu in vielen Fällen gewisser methodischer Zurüstungen, von denen einige im folgenden, von mir im Laufe des letzten Jahres ausprobierte besprochen werden sollen". Es fand sich: „I. Hauptfall. Nach der Unterbrechung tritt an erster Stelle eine auf den im Moment der Unterbrechung oder unmittelbar vorher erlebten Bewusstseinsprozess (den ‚letzterlebten' Bewusstseinsprozess) bezügliche psychologische Apperzeption auf . . . II. Hauptfall. Nach der Unterbrechung traten zunächst eine oder mehrere nicht auf den ‚letzterlebten' Bewusstseinsprozess, sondern auf einen oder einige der weiter zurückliegenden Prozesse bezügliche psychologische Apperzeptionen auf". „Der vollkommene Unterbrechungsversuch gewährt die Möglichkeit, eine auf unmittelbare Selbstbeobachtung beruhende Beschreibung auch für solche Bewusstseinsprozesse herbeizuführen, welche

sonst nur der rückschauenden Selbstbeobachtung zugänglich sind". — Besprechungen. — Literaturbericht.

5. und 6. Heft: Gabriele v. Wartensleben, Ueber den Einfluss der Zwischenzeit auf die Reproduktion gelesener Buchstaben. S. 321. Finzi hatte gefunden, dass nicht unmittelbar nach der Darbietung am besten reproduziert werde, sondern erst nach 4 Sekunden, um dann immer mehr zu sinken. Dagegen ergab sich aus den Versuchen der Vf: „1. Das Gesamtbild der Versuchsresultate zeigt, und zwar ausnahmslos übereinstimmend bei sämtlichen Versuchspersonen, dass für die Vorgänge, welche in die Zwischenzeit fallen, jeweils so sehr verschiedenartige Umstände in Betracht kommen müssen, dass weder überhaupt noch im allgemeinen für die einzelnen Versuchspersonen die Länge der notwendigsten oder der optimalen Zwischenzeit zahlenmässig bestimmbar ist. Es ergab sich vielmehr, dass die einzelnen Versuchspersonen in Folge der verschiedenartigen, während dieser Zeit sich abspielenden Prozesse von Versuch zu Versuch Schwankungen hinsichtlich der notwendigen und der optimalen Zeit ausgesetzt waren, die zwischen 0″ bis ca. 15″ liegen, und in ihrer Verursachung durchaus diskrepant sind. 2. Die Zwischenzeit hatte bei der Mehrzahl der Versuchspersonen einen grossen Einfluss auf den Umfang der Gesamtreproduktion und insbesondere auf den der richtigen Reproduktion, da vielfach die Erkennungsvorgänge sich erst später vollzogen oder vollendeten. Bei einzelnen Versuchspersonen liess sich sogar ein Prozentsatz der durch die Zwischenzeit gewonnenen richtigen Buchstaben feststellen. 3. Es kam häufig vor, und zwar insbesondere dann, wenn das Signal sofort oder schon nach 2″ oder 4″ erfolgte, dass die Versuchspersonen angaben, mit dem Erkennen oder Einordnen der Buchstaben oder mit dem Umsetzen in die akustisch-motorischen Bilder noch nicht fertig zu sein, so dass die Aufforderung zum Hersagen, weil zu früh, als schädlich für die Erfüllung der Aufgabe sich erwies . . . Dazu kommt, dass es bei den meisten Versuchspersonen vorkam, dass sie nach dem Signal noch einen Moment mit der Aussprache zögerten. 4. Es fallen indes in die Zwischenzeit nicht nur Momente, die die Erfüllung der Aufgabe begünstigen, sondern auch solche, die sie schädigen. Dies sind insbesondere Kämpfe und Schwankungen im optischen Vorstellungsbild, sowie auch akustische Schwierigkeiten, die sich während desselben einstellen. 5. Ein eindeutiger Einfluss der Zwischenzeit auf den Umfang der richtigen Reproduktion hat sich nicht ergeben, was sich wohl vollauf durch die Konkurrenz des vorerwähnten teils begünstigenden und teils hemmenden Einflusses der Vorgänge in derselben auf die Leistung erklärt. 6. Ebensowenig eindeutig, aber aus den nämlichen Gründen ebenso erklärlich, sind Beurteilungen des subjektiven Eindrucks der Zwischenzeit seitens der einzelnen Versuchspersonen . . . Die Tatsache, dass fehlende oder falsche Lokalisation so sehr oft die Sicherheit

stört, sowie die weitere Tatsache, dass das Ortsbewusstsein allein im stande ist, sichere Reproduktion auch sogar von vorher nicht Erkanntem zu bewirken, legt nahe, dass zwischen der Bedingung für die Sicherheit und dem Ortsbewusstsein ein enger Zusammenhang bestehen muss, der durch assoziative Verknüpfung nicht hinreichend erklärt scheint". — **Müller-Freienfels, Typenvorstellung und Begriff. S. 386.** Bisher hat die Logik die psychologische Erklärung des Begriffes beeinflusst, es ist aber die Frage, „was ist der psychologische Befund im Denken von Begriffen?" „Abzulehnen ist die Anschauung, es seien die Vorstellungen nichts weiter als Reproduktionen von Empfindungen resp. Empfindungskomplexen". „Wir können ja Vorstellungen bilden, in welchen die Empfindungselemente nicht mitreproduziert werden". Vielmehr spielen Gefühle, motorische Phänomene, besonders Sprachbewegungen eine Hauptrolle. „Jede Vorstellung ist bereits typisiert und generalisiert. Individualvorstellungen und Allgemeinvorstellungen brauchen nur graduell verschieden zu sein . . . Ein grosser Teil unserer gesamten Geistestätigkeit ist rein symbolischer Natur". — Besprechungen. — Literaturbericht.

3] **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik,** herausgeg. von H. Schwarz. 1912.

148. Bd., 2. Heft: J. Ferber, Platos Polemik gegen die Lustlehre. S. 129. Es spiegelt sich in allem, was Plato über die Lust sagt, der Charakter seiner Philosophie, besonders seiner Ethik wieder, ihr Intellektualismus und ihr weltabgewandter Idealismus. Aber wie die Ideenlehre hat auch Platos Ethik, speziell seine Ansicht vom Wert der Lust, im Laufe der Jahre eine Veränderung durchgemacht. Zwar erinnert es noch an die bis ins Aszetische gesteigerte Herbheit seiner früheren Jahre, wenn er so manche Art harmloser oder gar edler Lust verwirft, gelegentlich mit einer gewissen Gehässigkeit die Lust charakterisiert, oder wenn er von dem dem Denken geweihten lust- und leidlosen Denken zuweilen wie von etwas Göttlichem redet. Aber dem steht doch gegenüber, dass Plato überhaupt, wenn auch in noch so beschränktem Umfang, eine gute Lust im Philebus anerkennt . . . Zwischen Feinden und Freunden der Lust, zwischen Kynikern und Kyrenaikern seinen Standpunkt wählend, hat er versucht, beiden Parteien gerecht zu werden, dem eigenen Ideal treu zu bleiben und zugleich den Bedürfnissen des Lebens Rechnung zu tragen. — **A. Reinach, Die Ueberlegung, ihre ethische und rechtliche Bedeutung. S. 181.** Zunächst von der intellektuellen Ueberlegung. Dabei sind emotionale Elemente so viel als möglich auszuschalten; das ist kaum möglich, sie sind aber nicht wesentlich dem Ueberlegen. Aber die Konstruktion eines Subjektes, das ohne jede Anteilnahme seine Willensakte überlegend vorbereitet, ist nicht möglich. — Rezensionen. — Erwiderung Sterns gegen W. Kinkel und Antwort Kinkels.

149. Bd., 1. Heft: J. Rehmke, Anmerkungen zur Grundwissenschaft. S. 1. Bewusstsein und Subjekt — Ding und Ort. Jedes Einzelwesen ist ein „Unikum", es ist Einziges, die Bestimmtheiten und Eigenschaften dagegen sind allgemeine. Alles Einzelwesen ist Veränderliches, alles Allgemeine ist Unveränderliches, wo es kein Nacheinander gibt. „Wir alle wissen uns selbst, aber ein jeder als ein Veränderliches, das sich unserer zergliedernden Betrachtung als die Einheit von Augenblickseinheiten im Nacheinander darstellt". Der „Ort" ist neben Grösse und Gestalt die dritte „Dingbestimmtheit", die wir ebenso sehen wie Grösse und Gestalt, und gehört ihm ebenso an wie dieser. — **A. Reinach, Die Ueberlegung, ihre ethische und rechtliche Bedeutung.** S. 30. Die voluntaristische Ueberlegung geht auf den Wert des Projektes und auf das Interesse für mich. Beide können aber mit einander konkurrieren. „Die Interpretation unseres Strafgesetzes, an der wir uns bisher orientiert haben, ist keineswegs die einzig mögliche. Man hat für sie historische, dogmatische und Gründe kriminalpolizeilicher Natur geltend gemacht". — **A. Korwann, Dorners Kritik des Pessimismus.** S. 58. „Hartmann ist infolge seines Pessimismus bzw. Pejorismus weder im Naturalismus stecken geblieben, noch hat er sich über denselben erhoben, ‚ohne den vernünftigen Geist zu erreichen'; er hat vielmehr in grandiosem Gedankenflug sich aufgeschwungen zu diesem Geiste, sofern er ihn erkannt und erreicht hat". — **W Moog, Zur Kritik der Erkenntnistheorie.** S. 86. Beschäftigt sich mit Nelson „Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem" und J. Rehmke „Philosophie als Grundwissenschaft". — **H. Nohl, Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus.** S. 106. Dies ist Teichmüller, „Die wirkliche und scheinbare Welt". „So braut sich der Trank dieses Apperçus aus fremden Ingredienzen". Und doch hat er sich so leidenschaftlich gegen entlehntes Denken ereifert. „Was wirklich Nietzsche ganz allein bleibt, ist seine tiefwühlende Uebertragung der idealistischen Kritik seit Kant und deren Mut auf das Gebiet des Sittlichen, der Werte und vor allem jeder Abhängigkeit von der religiösen Metaphysik und allen ihren ‚rückläufigen Schleichwegen'". — **Versammlung des ersten deutschen Soziologenkongresses.** S. 115. Alle Vorträge durchzieht die Frage, ob jedes Werturteil aus einer Untersuchung, die nur der Wahrheit und Wissenschaft dienen will, zu verbannen sei. — Rezensionen.

2. Heft: J. Müller, Martin Deutinger. S. 129. Ein Gedenkblatt zu seinem 100. Geburtstage am 24. März 1915. „Nicht als Genius ersten Ranges, aber als vermittelndes Glied in den Strömungen des 19. Jahrhunderts, als Vertreter der Persönlichkeitskultur auf christlicher Grundlage, als konzilianter nobler Geist in den Parteikämpfen der Zeit verdient Deutinger seine Stelle in der inneren Geschichte der Gegenwart". — **A. Ruge, Die Begriffe der Philosophie und die Idee einer internationalen Bibliographie für Philosophie.** S. 140. Vortrag auf dem

4. internationalen Kongress für Philosophie, der die Einrichtung einer solchen Bibliographie begründen sollte. — **K. Geissler, Die Massordnungen als Formen der menschlichen Erkenntnis. S. 150.** „Statt von verschiedenen Weitengebieten des Räumlichen oder überhaupt des Ausgedehnten zu sprechen . . . könnte man auch sagen: Es gibt verschiedene Massordnungen der Raumvorstellung oder übersinnliche Massordnungen, und man kann sich nicht damit begnügen, den Raum als eine Form der menschlichen Erkenntnis hinzustellen, sondern als eine anschauliche, bei der man scharf unterscheiden muss zwischen Ordnungen". — **H. E. Timerding, Das Gesetz der grossen Zahlen. S. 164.** Das Gesetz kann nicht im Sinne Bernoullis und Poissons aus der Wahrscheinlichkeitsrechnung allgemein begründet werden — **A. Coralnik, Zur Kritik der mathematischen Logik. S. 183.** „Alle die Probleme der Logik bleiben auch in der Logistik ungelöst, die alten Schwierigkeiten sind nicht überwunden". Der Standpunkt an sich ist ja richtig: die Ausschaltung des Klassenbegriffs und die Einsetzung des Relativbegriffs. Aber bei näherem Licht betrachtet taucht auch bei Russell und den übrigen Logistikern der Klassenbegriff in der einen oder anderen Verkleidung hervor. Und was kann da eigentlich die mathematische Methode bieten? Die Mathematik übte seit jeher einen ganz besonderen Zauber auf die Geister aus . . . Die Mathematik ist eine eigene Form, vielleicht eine komplizirtere, feinere, aber vielleicht gerade deswegen der Wirklichkeit am wenigsten adäquate. Es sei denn wie immer, die mathematische Logik ist keine Mathematik und kann es nicht werden: denn wenn auch die Mathematik bloss Logik sein sollte, so ist auch das nur eine Logik sui generis, die auf kein anderes Gebiet des Denkens übertragen werden kann. — **P. Petersen, I. Referat über psychologische Literatur.** Das Jahr 1912. — Rezensionen.

4] **Annales de philosophie chrétienne.** Fondateur: A. Bonnetty. Secrétaire de la Rédaction: L. Laberthonnière. Paris, Bloud. Revue mensuelle. *Fr.* 20.

82ª année, 1911, II, Nr. 1—6. F. Archambault, Une morale individualiste: la science de la morale de Ch. Renouvier. p. 5, 149, 272, 337. Die Moralphilosophie Renouviers ist nichts anderes als der Individualismus des 18. Jahrhunderts und der französischen Revolution, auf kantische Formeln gebracht und durch eine neue Theorie vom Kriegszustande vervollständigt. — **V. Warrain, La substance: p. 40, 113.** 1. Der Begriff der Substanz, 2. Kennzeichnung der Substanz. 3. Das Verhältnis der Substanz zu Materie und Form. — **G. Fonsegrive, Intuition, sentiment, valeur. p. 225.** Ueber die Verschiedenheit dieser drei Begriffe. — **J. Martin, La liberté. p. 353.** Ueber das Verhältnis der menschlichen Freiheit zum Wissen und Wollen Gottes. — **L. Laberthonnière, La théorie de la foi chez Descartes. p. 382, 617.**

1. Glauben und Wissen nach Descartes. 2. Die persönliche Stellung Descartes' zur Religion. 3. Sein angeblicher Rationalismus. — **A. Leger, La doctrine de Wesley. p. 449, 561.** — **Ch. d'Hellencourt, De l'activité extérieure chez les mystiques chrétiens. p. 493.** Wie bildet sich der Mystiker? Wie lebt er? Wie treibt ihn sein inneres Leben zur äusseren Tätigkeit? — **P. Vulliaud, La doctrine ésotérique des Juifs. p. 602.** — Bibliographie: p. 74, 187, 291, 404, 524, 641.

83e année, 1912, I, Nr. 1—6. L. Ollé-Laprune, La philosophie au collège. p. 5. Ueber die rechte Methode des philosophischen Unterrichtes. **L. Canet, Pascal et la théologie. p. 18.** Die Antinomie von Glauben und Wissen und ihre Auflösung im Systeme Pascals. — **A. Leger, La doctrine de Wesley. p. 40, 136.** (Fortsetzung und Schluss.) — **L. Canet, Un peintre: Eugène Carrière. p. 119.** Kurzer Auszug aus dem Werke Séailles': „Eugène Carrière, Versuch einer psychologischen Biographie". — **Ch. Dunan, La variabilité des essences. p 225.** Die Einheit der Natur verlangt die Veränderlichkeit der Wesenheiten. — **J. Paliard, La connaissance, à la limite de sa perfectim, abolit-elle la conscience? p. 232, 337.** Eine vollkommene Erkenntnis enthält keinen Widerspruch in sich; ja sie macht uns die gegenwärtige Phase der Erkenntnis, die nur eine Vorbereitung darauf ist, erst begreiflich. — **G. Vattier, La doctrine cartésienne de l'eucharistie chez Pierre Cally. p. 274, 380.** — **J. Durantel, La notion de la création dans S. Thomas. p. 449, 561.** Darstellung der Schöpfungslehre des hl. Thomas in engem Anschluss an seine Werke. — **J. Guéville, L'idéalisme cartésien. p. 516.** Wie verhält sich die Philosophie Descartes' zum modernen Idealismus? — **A Lugan, Jésus et la loi générale de l'amour des hommes. p. 596.** — Bibliographie: p. 82, 176, 297, 410, 524, 626.

II, Nr. 1—6. J. Durantel, La notion de la création dans S. Thomas. p. 5, 156, 225 (Fortsetzung und Schluss). — **Ph. Borrell, Spinoza interprète du judaisme et du christianisme. p. 50, 113, 267.** Spinoza interpretiert das Judentum und das Christentum in rein rationalistischer Weise. Dabei ist er abhängig von den klassischen Theologen des Judentums und den Theologen der häretischen christlischen Gemeinschaften. Er ist niemals Christ gewesen. — **P. Naudet, Métapsychisme. p. 132.** Die Wissenschaft hat die Pflicht, an die Prüfung der spiritistischen bezw. okkultistischen Erscheinungen heranzutreten. — **R. d'Adhémar, L'invention scientifique et l'esprit philosophique. p. 337.** — **J. Segond, Les antithèses du Bergsonisme. p. 449.** Im Systeme Bergsons finden wir eine Reihe von Widersprüchen, die die Einheit desselben zerreissen. — **A. Favre-Gilly, Mysticisme païen: comtesse Mathieu de Noailles. p. 475, 587.** — **E. Coutan, L'attitude religieuse de T. H. Green. p. 561.** Nach Green besteht der Wahrheitsgehalt des Christentums im Bewusstsein der

Aussöhnung des Menschen mit Gott. — Bibliographie. p. 85, 178, 299, 385, 496, 618.

5] **Revue Néo-Scolastique.** Publiée par la Société philosophique de Louvain. Secrétaire de la Rédaction: M. de Wulf. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie.

18e année, 1911, Nr. 2—4. C. Sentroul, La vérité et le progrès du savoir. p. 305. (Fortsetzung und Schluss.) — **J. Cochez, Plotin et les mystères d' Isis. p. 328.** Wenn sich Plotin, um von den Freuden der Extase einen Begriff zu geben, auf die Riten und Visionen bei gewissen Mysterien beruft, so meint er damit nicht, wie man bisher angenommen hat, die Mysterien von Elaesis, sondern die ägyptischen Mysterien der Isis. — **D. Nys, L'énergétique et la théorie scolastique. p. 341.** Die Energetik verwirft die Zurückführung der Kräfte auf Bewegung. Sie verzichtet auf jede Erklärung der Naturvorgänge. In dem Universum sieht sie nichts anderes als einen ungeheuren Komplex von mannigfaltigen Energien, deren Umwandlungen in einander durch einige Fundamentalsätze beherrscht werden, die selbst nur verallgemeinerte Erfahrungen darstellen. — **G. Legrand, S. Augustin au lendemain de sa conversion. p. 366. — F. Palhoriès, Bulletin de philosophie morale. p. 388.** Eine Uebersicht über den gegenwärtigen Stand des Moralproblems in den verschiedenen Schulen. — **A. Bremond, Les perplexités „du Philèbe". Essai sur la logique de Platon p. 457.** Die Beweisführung Platos ist logisch nicht immer einwandfrei. Das zeigt die Analyse zweier Argumente aus dem Philebus. - **J. Lottin, Le libre arbitre et les lois sociologiques d'après Quetelet. p. 479.** Quetelet hat niemals den Determinismus des individuellen Willens, sondern nur den sozialen Determinismus gelehrt. — **E. Krebs, Le traité „De esse et essentia" de Thierry de Fribourg p. 516.** E. Krebs publiziert einen bisher ungedruckten Traktat des Dietrich von Freiburg über Wesenheit und Dasein. — **L. du Roussaux, Le néo-dogmatisme. p. 537.** Der „alte Dogmatismus" der Scholastiker wird dem „neuen Dogmatismus" der Schule Merciers gegenübergestellt. Der Unterschied der beiden Richtungen zeigt sich in der Lehre vom spontanen Urteil, vom Begriff der Wahrheit, vom Kriterium der Wahrheit und von der Objektivität der Erkenntnis. Der „neue Dogmatismus" ist zu verwerfen. — **A. Bouyssonie, A propos des conditions philosophiques de l'évolution. p. 564.** Kritik einer Abhandlung von Guichaoua über die philosophischen Bedingungen der Entwicklung. — **P. le Guichaoua, Réponse à M. Bouyssonie. p. 578.** Erwiderung auf die Kritik Bouyssonies. — Le mouvement néoscolastique. p. 427, 591. — Comptes rendus. p. 437, 598.

19e année, 1912, Nr. 1—4. D. Nys, L'énergétique et la théorie scolastique. p. 5. (Fortsetzung und Schluss.) Die moderne Energetik

trägt vielfach dynamistisches, phänomenalistisches oder monistisches Gepräge. — **V. Brants, Les théories politiques dans les écrits de L. Lessius. p. 42.** 1. Die scholastische Renaissance in den Niederlanden am Ende des 16. Jahrhunderts. 2. Leben und Arbeiten des L. Lessius. 3. Das Naturrecht und die politischen Theorien bei Lessius. — **L. du Roussaux, Le néo-dogmatisme. p. 86.** (Fortsetzung und Schluss.) 1. Das Fundamentalproblem. 2. Die Objektivität der idealen Ordnung. 3. Die objektive Realität der Begriffe. Die Notwendigkeit der Prinzipien. — **F. de Hovre, L'éthique et pédagogie de F. W. Förster. p. 116, 201.** — **M. de Wulf, Civilisation et philosophie. p. 157.** 1. Die Philosophie des Mittelalters besitzt religiösen Charakter. 2. Sie will alles wissen und systematisiert alles, was sie weiss. 3. Sie hat absolutes Vertrauen zu der Kraft der menschlichen Vernunft. — **F. Palhoriès, La nature d'après saint Bonaventura. p. 177.** Die Lehre Bonaventuras über Wesenheit und Dasein, Materie und Form sowie über die Pluralität der Formen. — **C. Sentroul, Encore le néo-dogmatisme. p. 216.** Die Angriffe gegen die Erkenntnistheorie der Schule Merciers werden zurückgewiesen. — **J. Henry, Pragmatisme anglo-américain et philosophie nouvelle. p. 264.** Ueber den wesentlichen Unterschied zwischen dem Jamesschen und dem Bergsonschen Pragmatismus. — **L. du Roussaux, Observations sur la réplique de M. Sentroul. p. 287.** Erwiderung auf den Artikel Sentrouls. — **A. Farges, La notion Bergsonienne du temps. p. 337.** Bergson verwechselt die Quantität mit der Qualität, die Einheit mit der Zahl, die Zahl mit dem Raume, den Raum mit dem Homogenen, die Bewegung mit der Zeit, die Zeit mit der „puren Heterogeneität" — **H. Lebrun, Néo-darwinisme et néo-lamarckisme. p. 379, 489.** Kritik der Zellular- bezw. Germinalselektionslehre von W. Roux und Weissmann. — **M. Grabmann. Le „correctorium corruptorii" du dominicain Johannes Quidort de Paris († 1306). p. 404.** — **J. Laminne, Le principe de causalité. p. 453.** Versteht man unter einem synthetischen Urteil ein Urteil, das mehr aussagt, als in den Definitionen der Begriffe enthalten ist, die es einschliesst, und das man darum ohne Widerspruch negieren kann, so muss das Prinzip der Kausalität synthetisch genannt werden. — **D. Nys, Le monisme p. 515.** Kurze Inhaltsgabe des Werkes „Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen" von Klimke. — **J. Lemaire, L'objet de la cosmologie p. 536.** — Le mouvement néo-scolastique: 133, 431, 555. — Comptes rendus: p. 137, 312, 436, 565. —

6] Revue philosophique. Paraissant tous les mois. Dirigée par Th. Ribot. Paris, Alcan.

35e année, 1910, Nr. 10—12: F. Le Dantec, Les mathématiciens et la probabilité q. 329. Es ist unrichtig zu sagen, dass der Zufall Gesetzen gehorche. — **Th. Ribot, Le moindre effort en psychologie. p. 361.** —

F. Maugé, La philosophie scientifique comme système de valeurs. p. 387. Die Wissenschaft muss eine Anzahl Voraussetzungen über die Natur machen, wenn sie selbst existieren will. — **L. Dugas et F. Moutier, Dépersonnalisation et émotion. p. 441. — L. Dauriac, Psychologie générale et psychologie musicale. p. 461. — N. Kostyleff, Les travaux de l'école de Wurzburg p. 553.** Ueber die Arbeiten Watts, Messers und Bühlers. — **Lahy, Le rôle de l'individu dans la formation de la morale. p. 581.** Die Soziologen verkennen vielfach die Bedeutung des Individuums bei der Bildung der Regeln der Moral. — **Ch. Lalo, Critique des méthodes de l'esthétique. p. 600.** 1. Der ästhetische Mystizismus. Die falschen Probleme der ästhetischen Methode. — Observations et documents. p. 409. — Revue critique. p. 508. — Revue générale. p. 625. — Analyses et comptes rendus. p. 412, 519, 643.

36e année, 1911, Nr. 1—6. A. Lalande, L'idée de vérité d'après W. James et ses adversaires. p. 1. — A. Naville, La matière du devoir. p. 113. Der Rationalismus und der „Affektismus" sind einseitig. Man muss zugestehen, dass es mehr als ein Ziel für den Menschen gibt. — **G. Dumas, La contagion mentale. p. 225, 384.** Man muss unterscheiden zwischen der *contagion mentale,* der *épidémie mentale* und der *folie collective.* — **H. Piéron, L'illusion de Müller-Lyer et son double mécanisme. p. 245.** 1. Tatsachen. 2. Theorien. 3. Kritik. Der doppelte Mechanismus der Illusion. — **Revault d'Allonnes, Recherches sur l'attention. p. 285, 494. — A. Fouillée, La néo-sophistique pragmatiste. p. 337.** 1. Der psychologische Pragmatismus. 2. Der erkenntnistheoretische Pragmatismus. 3. Der Pragmatismus und der Zeitbegriff. 4. Der Pragmatismus in der Religion. — **E. Boirac, L'étude scientifique du spiritisme. p. 367.** Der Spiritismus muss trotz der grossen Unwahrscheinlichkeit seiner Theorien wissenschaftlich untersucht werden. — **Ch. Richet, Une nouvelle hypothèse sur la biologie générale. p. 449.** Die biologischen Erscheinungen sind auf das allgemeine Attraktionsgesetz zurückzuführen. — **A. Joussain, L'idée de l'inconscient et l'intuition de la vie. p. 467.** Nur das „gelebte Leben" hat Realität, das vorgestellte ist nur Schein. — **J. de Gaultier, Scientisme et pragmatisme p. 661.** Pragmatismus und Intellektualismus müssen einen Kompromiss miteinander schliessen. — **E. Tassy, Essai d'une classification des états affectifs. p. 690.** Die Affekte müssen nach der Verschiedenheit ihres Ursprungs klassifiziert werden. — **Plesnila, Les origines de la mort naturelle p. 705.** Der Tod ist als Anpassungserscheinung zu erklären. — Revue générale. p. 72, 521, 730. — Notes et discussions. p. 164. — Revue critique. p. 168. — Analyses et comptes rendus p. 90, 189, 313, 415, 541, 747.

36e année, Nr. 7—12. A. Rey, Le Congrès international de philosophie. p. 1. Bericht über den Verlauf des Kongresses in Bologna. — **F. Rauh, Pensée théorique et pensée pratique. p. 23.** Ueber die relative Unabhängigkeit und die gegenseitige Beschränkung der theoretischen

und der praktischen Gewissheit. — **G. Davy, La sociologie de M. Durkheim. p. 42, 160.** Nach Durkheim ist die Gesellschaft nicht aus dem Individuum, sondern das Individuum aus der Gesellschaft zu erklären. — **E. Tassy, Essai de classification des états affectifs. p. 72** (Schluss). — **Sikorski, Les correlations psychophysiques. p. 113.** Der Puls ist für den einzelnen Menschen ebenso charakteristisch wie seine Handschrift. Man kann daraus auf seine Charaktereigenschaften schliessen. — **G. Milhaud, La définition du hasard de Cournot. p. 136.** Der Zufall entsteht durch das Zusammentreffen zweier unabhängigen Kausalreihen — **F. le Dantec, Vie végétative et vie intellectuelle. p. 225.** Die Intelligenz besteht in der Fähigkeit, aus der gemachten Erfahrung Nutzen zu ziehen. Jedes Lebewesen muss intelligent genannt werden. — **A. Chide, La catégorie de relation. p. 258.** Die Kategorien sind nichts anderes als psychologische Tatsachen, die durch die Erfahrung gegeben sind. — **J. Pérès, Pragmatisme et esthétique. p. 278.** Der Pragmatismus, der in der Trennung von Subjekt und Objekt ein Produkt der Analyse und Abstraktion sieht, steht in vollem Einklang mit den Bestrebungen der Kunst. — **L. Dauriac, Le pragmatisme et le réalisme du sens commun. p. 337.** Der Pragmatismus ist zwar eine neue Philosophie, die ihm zu grunde liegende Geistesverfassung aber ist alt. Sie zeigte sich im 18. Jahrhundert vor allem bei Thomas Reid. — **G. Cantecor, Tendances actuelles de la psychologie anglaise. p. 368.** Eine Analyse der Arbeiten von James Sully, James Ward und Stout. — **L. Cellérier, Méthode de la science pédagogique. p. 400.** Es ist notwendig, eine Definition der Erziehung aus der Erfahrung zu gewinnen, die psychologischen Tatsachen zu beobachten und eine Klassifikation derselben vorzunehmen. — **E. de Roberty, Le problème philosophique p. 449.** Die Soziologie muss zu einer exakten, experimentellen Wissenschaft werden, fähig die Ereignisse vorauszusehen und das soziale Verhalten der Menschen zu dirigieren. — **Kostyleff, Freud et le problème des rêves. Contribution à l'étude objective de la pensée. p. 491.** Freud geht in seinen Schlussfolgerungen zu weit. Das von ihm zusammengetragene Material beweist nur, dass die Träume demselben Mechanismus unterliegen wie die Gedächtnis- und Assoziationsvorstellungen mit dem einen Unterschiede, dass sie sich nicht auf die zentrale Phase beschränken, sondern bis zur Einleitung eines Perzeptionsprozesses fortschreiten. — **G. Dumas, La contagion des manies et des mélancolies. p. 561.** Gibt es bei Manie und Melancholie eine geistige Ansteckung? Die Tatsachen, die man dafür vorbringt, besitzen keine Beweiskraft und auch theoretisch ist eine solche Ansteckung unmöglich. — **L. Dauriac, Positivisme et pragmatisme. p. 584.** Aug. Comte und Renouvier sind als Vorläufer des Pragmatismus zu betrachten. — **L. Dugas, L'introspection. p. 606.** Die Introspektion ist nicht nur möglich, sie ist auch die einzige Methode, die psychologischen Tatsachen kennen zu lernen. — Analyses et comptes rendus p. 91, 186, 290, 422, 541, 627.

Miszellen und Nachrichten.

Neueres über den Hautsinn. Thöle[1]) erzeugte durch Einspritzen von Stovain oder Tropokokain Anästhesie des Rückenmarks und fand: Nach einer Minute schwanden die Sehnenreflexe an den Beinen, nach 2′ die Hautreflexe; nach 3′ hörte das durch Juckpulver erzeugte Jucken auf. Nach 5′ werden Nadelstiche nicht mehr schmerzlich, sondern als Jucken empfunden; auch ein faradischer Strom rief nur noch Jucken und bald nachher „Kribbeln" hervor, trotzdem entstand dabei Gänsehaut. Nach 8′ wird Auflegen von Eis nur noch als Druck, später wurde noch die Empfindlichkeit für „heiss" gespürt. Nach 10′ wird kein Kitzeln mehr empfunden, nach 15′ keine Berührung mit Watte, nach 20′ stärkere Fingerberührung nicht mehr wahrgenommen. Der Reihenfolge: Aufhebung der Schmerz-, Kälte-, Wärme- und Tastempfindlichkeit entsprach die Ausdehnung der einzelnen Störungen. Beim Auflegen von Eis wurde manchmal „heiss" gefühlt, niemals aber „kalt" durch heisse Gegenstände. Die Dermatographie blieb bestehen, zuweilen war sie etwas erhöht. Der Vf. folgert aus seinen Versuchen:

„Juckgefühl entsteht durch im Vergleich zum Schmerzgefühl geringere Reizung normal reagierender Schmerzfasern. Es sind quantitative Reizunterschiede und Unterschiede in der Ausbreitung der Erregung; zum Jucken gehört eine im Vergleich zum Schmerz geringere Reizung vieler Nervenendigungen, kein punktförmig angreifender Reiz wie beim Stich".

„Kitzelempfindung verhält sich zum Tastsinn wie Juckgefühl zum Schmerzsinn. Faradisches Kribbeln beruht auf einer komplizierten Reizung der Fasern des Oberflächen- und Tiefentastsinnes. Im analgetischen, aber nicht anästhetischen Bezirk ruft starker faradischer Strom keinen Schmerz, wohl aber Kribbeln hervor".

„Meine Beobachtungen machen es wahrscheinlich, dass Jucken, Brennen, Schmerz einerseits, Kitzeln, faradisches Kribbeln, Tastempfindung andererseits in nahen Beziehungen stehen, dass sie auf qualitativ gleichartiger, quantitativ verschiedener Reizung gleicher bezw. verwandter Fasern beruhen". Dem stimmt auch Kiesow in einem Referat über die Arbeit Thöles bei, sowie Török, der schreibt: „Auf Grund der bisher dargelegten

[1]) Ueber Jucken und Kitzeln in Beziehung zu Schmerzgefühl und Tastempfindung, Neurol. Zentralbl. 1912.

Untersuchungen scheint es mir zulässig zu folgern: 1. dass bei der Entstehung der Juckempfindung eine geringere Reizung von Nervenendigungen der Haut eine Rolle spielt, deren stärkere Reizung Schmerzempfindung auslöst, 2. dass diese Nerven weder mit den Tast- noch mit den Temperatur-Nervenendenapparaten der Haut identisch sind, und dass 3. bei der Entstehung der Juckempfindung die interepithelialen freien Nervenendungen beteiligt sind" [1]).

Auch Ponzo fand nach Einspritzen mit Stovain Anästhesie für Kälte, und erst später für Wärme. Das Kitzeln hörte mit der Tastempfindlichkeit auf. Auch er beobachtete Gänsehaut bei Anästhesie.

Daraus schliesst Kiesow:

„Was aus allen Untersuchungen der letzten Jahre mit Sicherheit hervorzugehen scheint, ist, dass die Kitzelempfindung an die Funktion der Tastapparate gebunden ist. Soweit die Juckempfindung in Betracht kommt, so muss gleichfalls als feststehend anerkannt werden, dass sie von der Kitzelempfindung verschieden ist, und es muss weiterhin als wenigstens in hohem Grade wahrscheinlich angenommen werden, dass sie zur Schmerzempfindung in naher Beziehung steht." Zeitschr. f. Psychol. 1913. 65 Bd. S. 130 ff.

Eine neue philosophische Zeitschrift „für positivistische Philosophie", im Auftrage der Gesellschaft für positivistische Philosophie herausgegeben von M. H. Baege erscheint seit dem Anfang dieses Jahres bei A. Tetzlaff in Berlin. Sie führt sich ein wie folgt:

Für die Naturwissenschaften namentlich, aber nicht nur für sie, besteht schon seit längerer Zeit ein dringendes Bedürfnis nach einer Philosophie, die nicht — fremden Ursprungs — ihnen oktroyiert wird, sondern auf natürliche Weise aus ihnen selbst hervorwächst. Die mechanische Naturansicht und Weltanschauung kann diesem Bedürfnis schon lange nicht mehr genügen; man erinnere sich nur des Du Bois-Reymondschen Ignorabimus und der verschiedenen neovitalistischen Versuche, das mechanische und das psychologische Geschehen zu verknüpfen, Versuche, auf die wir nicht bloss bei Biologen, sondern auch bei Physikern stossen. Aber auch die herrschende Philosophie — durchgängig Kantischen Ursprungs oder doch mit starkem Kantischen Einschlag — versagt gegenüber jenem Bedürfnis, weil sie ihre Untersuchungen ohne tiefere Empfindung für dieses anstellt, Probleme behandelt, für die, wer von den heutigen Naturwissenschaften herkommt, nur wenig Verständnis hat, und weil sie gewöhnlich nicht im stande ist, hinreichend auf die naturwissenschaftlichen Fragen selbst einzugehen.

Nun ist allerdings auf naturwissenschaftlichem Boden selbst eine streng empirische, positivistische, von allen metaphysischen Spekulationen und sogenannten kritischen, transzendental-philosophischen Lehren abgewandte Weltanschauung erwachsen. Aber ihre Sätze werden in weiteren naturwissenschaftlichen Kreisen noch nicht im Zusammenhang und nach ihrem Kern ergriffen, ja selbst von hervorragenden Naturforschern geradeso wie fast durchgängig von den herrschenden Philosophen völlig missverstanden.

[1]) Zeitschr. f. Psych. 46, 34.

Anderseits sehen sich die Einzelwissenschaften mehr und mehr zu immer allgemeineren Fragestellungen gedrängt, so dass sie ganz von selbst philosophischen Charakter annehmen. Die Mathematik gelangt fort und fort zu höheren Abstraktionen: in der deduktiven Entwicklung der Geometrie befreit sie sich von jeder Anschauung, nachdem ihr Raumbegriff die Enge des Euklidischen Begriffs überwunden hat; in der Mengenlehre kommt sie zu einer positiven Bearbeitung des ursprünglich rein negativen Unendlichkeitsbegriffs, und im ganzen sieht sie sich vor die Frage ihrer Abgrenzung gegen die Logik gestellt. Die Physik ist zur Zusammenfassung und Vereinheitlichung von immer mehr und mehr entfernteren Gebieten gelangt. Die elektromagnetischen Theorien unterwarfen ihren Begriffen die Optik und alle Strahlungsvorgänge, und nun steht die Physik vor der Frage, wie weit die Mechanik elektromagnetisch begriffen werden kann. In der Relativitätstheorie rührt sie unmittelbar an die gewaltigste Frage der bisherigen Erkenntnistheorie: ist absolute oder nur relative Erkenntnis erreichbar? Ja; ist absolute Erkenntnis denkbar? Damit stösst sie unmittelbar auf die Stellung des Menschen in der Welt, auf den Zusammenhang des Denkens mit dem Gehirn. Was ist Denken? Was sind Begriffe? Was Gesetze? Physik und Biologie treffen in psychologischen Problemen auf einander. Und die anthropologischen Wissenschaften endlich, besonders Geschichte und Soziologie, sehen sich immer stärker zum Anschluss an biologische Vorstellungen gedrängt.

Für alle an diesen Grenzfragen Interessierten gilt es eine Zentralstelle zu schaffen. Sie wird am besten die Form einer wissenschaftlichen Gesellschaft haben, die sich ausdrücklich gegen alle metaphysischen Bestrebungen erklärt und als obersten Grundsatz die strengste und umfassende Ermittlung der Tatsachen auf allen Gebieten der Forschung, der technischen und organisatorischen Entwicklung hinstellt. Alle Theorien und Forderungen sollen nur auf diesem Boden der Tatsachen fussen und hier ihr letztes Kriterium finden.

Jahresberichte sollen für die Verbindung aller Zweige der Gesellschaft sorgen, damit verbundene genaue Bibliographien das Material sammeln, das zum Aufbau einer streng positivistischen Weltanschauung beitragen kann.

Wenn alle, die zu echt wissenschaftlicher philosophischer Arbeit befähigt und gewillt sind, oder sich für die Ergebnisse solcher Forschung und ihre Förderung interessieren, sich so zusammenschliessen, kann der Erfolg nicht ausbleiben, der uns über den unbefriedigenden Zustand der Gegenwart in nicht ferner Zeit hinausführen wird. Die Gegenwart ist der unfruchtbaren fast gleichförmigen Wiederholung schon oft geäusserter nicht hinreichend klarer und konkreter philosophischer Gedanken und anderseits der immer mehr gewachsenen Zersplitterung der Wissenschaften und bloss äusserlichen Ansammlung ihrer Ergebnisse überdrüssig. Sie will eine Lösung der allgemeinen Probleme, die die Forschung selbst aufwirft, und will sich nicht mehr mit einem Ignorabimus abspeissen lassen, für dessen Triftigkeit die Beweise fehlen.

Als ständige Mitarbeiter werden genannt: H. Boruttau, H. Dingler, P. Jensen, Kleinpeter, Petzold, Potonié.

Das erste Heft enthält folgende Aufsätze: Positivistische Philosophie von Petzold, Zur Erkenntnislehre der Marburger Schule von B. Kern, Der Inhalt der vier Hauptschriften von R. Avenarius von ihrem Verfasser selbst dargestellt, Dingler, Uebergreifende Begriffsbildung und Kausalität.

421

Philosoph. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft.
26. Band. 4. Heft.

Neueste Theorien über die Konsonanz und Dissonanz.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

I.

Nachdem man erkannt hatte, dass die konsonierenden Intervalle ein sehr einfaches Verhältnis ihrer Schwingungszahlen besitzen, die dissonierenden nur durch grössere Zahlen darstellbar sind, lag es nahe, in der Einfachheit, Anschaulichkeit der ersteren das Wohlgefallen an der Konsonanz, in der Unübersichtbarkeit, Verworrenheit der letzteren das seelische Missfallen an der Dissonanz zu erblicken. In der Tat nimmt die Konsonanz ab und zu mit der Grösse der Einfachheit der Verhältniszahlen, und ebenso die Dissonanz zu mit den hohen Verhältniszahlen. Das konsonanteste Intervall ist die Oktave, sie hat das Verhältnis von 1 : 2; es folgt die Quinte mit 2 : 3, die Terz mit 3 : 4. Am niedrigsten in dem Dissonanzcharakter steht die kleine Sekunde mit der Verhältniszahl 8 : 9.

Der grosse Mathematiker Euler glaubte nun wirklich in dem Erfassen dieser Verhältnisse das Wesen der Konsonanz und Dissonanz gefunden zu haben. Eine Bestätigung dieser Auffassung könnte die von Thimus gemachte Beobachtung bieten, nach welcher der Unterschied zwischen dem Dur- und Mollakkord lediglich auf mathematischen Verhältnissen beruht. Der C-Durakkord c : e : g hat die Schwingungszahlen 4 : 5 : 6, der Moll-Dreiklang c : es : g die Verhältnisse $10 : 12 : 15 = \frac{1}{6} : \frac{1}{5} : \frac{1}{4}$.

Diese Verhältnisse stehen den einfachen des konsonanten Durakkordes sehr nahe, sie sind auch keine wahren dissonanten Klänge, sondern stellen eine andere Art von Wohlklang, von Konsonanz dar. Im Grunde sind die Verhältnisse genau dieselben, nur in umgekehrter Ordnung, und bilden die reziproken Werte der Durverhältnisse: das entspricht genau ihrem Konsonanzwerte.

Daraus ergibt sich allerdings, dass jene mathematischen Verhältnisse mit der Konsonanz und Dissonanz aufs engste zusammenhängen, eine Grundlage derselben bilden. Aber das Hören der Konsonanz kann nicht auf der Auffassung dieser Verhältnisse beruhen. Denn die meisten Menschen wissen nichts von jenen Verhältnissen und empfinden intensive Lust an der Konsonanz.

Der mathematischen Auffassung Eulers hat W. Goldschmidt eine konkretere Gestaltung gegeben, indem er die musikalische Harmonie mit krystallographischen Gesetzen, die ihrerseits ganz und gar auf mathematischen Verhältnissen beruhen, analogisierte.

Das krystallographische Gesetz der Komplikation bestimmt zahlenmässig die Neigung, Grösse und Rangordnung abgeleiteter Flächen in Bezug auf die Hauptflächen; dieses Gesetz versucht G. nun auf die musikalische Harmonie anzuwenden, wobei er freilich die Harmonie in einer weiteren Bedeutung fassen muss. Ihm ist „Harmonisch eine Gruppierung oder Gliederung, die unser Geist, als seinem Wesen und den Sinnen angepasst, dem Gemüte wohltuend, aus der Welt der Erscheinungen ausgewählt, oder die Aussenwelt verändernd, schafft".

Er nimmt an, dass ein Ton und seine Oktave und folglich auch ein Akkord und seine Umkehrungen harmonisch gleichwertig seien. Nimmt man nun, analog den Hauptflächen der Krystalle, die Oktave zur Grundlage, so bestimmt das Komplikationsgesetz die dazwischen liegenden Töne. Die Tonkombinationen der gebräuchlichen Akkorde entsprechen „harmonischen Reihen" der Krystallographie, was auch an der Folge der Grundtöne der Akkorde an einigen Musikstücken gezeigt wird. Die harmonischen Reihen sind symmetrisch gebaut. Die Molltonart ist Spiegelbild des Dur; dieses ist „steigende Harmonie", jenes „fallende Harmonie". Unsere diatonischen, chromatischen und enharmonischen Tonleitern erklärt das Prinzip des pythagoräischen Quintenzirkels „Fortbildung auf der Dominante".

Das „harmonische Ohr" bildet sich erst allmählich aus; nicht im Gehirn, sondern im Trommelfell oder in der Basilarmembran der Schnecke akkommodieren sich die einzelnen Teile durch eine bestimmte Spannung auf einen bestimmten Ton und werden durch diese Spannung befähigt, durch Knotenbildung die harmonisch dazu gehörigen Töne aufzunehmen. Disharmonische Töne können nicht gleichzeitig, sondern nur durch schnellen Spannungswechsel wahrgenommen werden. Die Dissonanz könne auch durch Rauhigkeit benachbarter Töne durch Interferenz bewirkt werden.

Eine eingehende Kritik übt an dieser neuen Theorie ein bewährter Fachmann, Hornbostel, in der ‚Zeitschr. f. Psychol. und Phys.'[1]). Gegen die letzte Behauptung bemerkt er: „Interferenzerscheinungen (Schwebungen, Kombinationstöne) können nur bei simultaner Perzeption der Reize wahrgenommen werden, also nach Goldschmidt nur bei harmonischen Tönen, was der Erfahrung widerspricht . . .; dass Schwankungen und Rauhigkeit begleitende, nicht aber konstitutive Merkmale der Dissonanz sind, ist vielfach zur Evidenz erwiesen".

„Neben zahlreichen bestechenden Analogien finden sich viele Punkte, an denen das Komplikationsgesetz zur Erklärung musikalischer Tatsachen versagt. Zunächst beschränkt sich seine Anwendbarkeit auf die harmonische Musik des europäischen Kulturgebietes. Die Hypothesen zur Erklärung exotischer Tonsysteme sind gänzlich haltlos. Das Moment der Symmetrie ist auf akustischem Gebiete

[1]) 1903 32. Bd. S. 436 ff.

nicht so allgemein anwendbar, wie auf optischem. Das Komplikationsgesetz führt zu reinen und harmonischen Intervallen (5 : 7, 4 : 7), Klavierversuche in temperierter Richtung können daher über die Annehmlichkeit ‚harmonischer Folgen' nicht entscheiden. Viele gebräuchliche Kombinationen, wie der verminderte Septakkord, bleiben unerklärt. Dass sich einfache, grösstenteils auf Dreiklängen aufgebaute Musikstücke, zumal ohne Berücksichtigung der relativen Tonlage, auch durch harmonische Zahlen darstellen lassen, scheint nicht so wunderbar, wie Verfasser meint".

Einen prinzipiellen Fehler findet Hornbostel an dieser Harmonielehre in der einseitigen physiologischen Betrachtung, bei der die psychologische Seite ganz zurücktritt oder doch nur für den Gefühlston zur Geltung kommt, freilich auch da nur zu biologischer Geltung.

„Da alle Erscheinungen der Aufmerksamkeit und Auffassung schon im Physiologischen ihre Erklärung finden sollen, bleibt nur der positive Gefühlston, der die Harmonie begleitet, für die psychologische Betrachtung. Vf. erklärt ihn biologisch, indem er ‚Genuss' als ‚gefühlte Förderung unserer Lebensfunktionen' definiert. Die Verwandtschaft der Akkorde erkläre sich hiernach aus der relativ leichten Anpassungsarbeit des Organs, während rascher und schwieriger Harmonienwechsel ermüdend wirkt".

Das hauptsächlichste prinzipielle Bedenken scheint mir darin zu liegen, dass die eigentlich spezifische musikalische Harmonie nicht erklärt wird. Nimmt man das Wort Harmonie in einem weiteren Sinne, kann man die Analogie zwischen Musik und Krystallographie recht wohl zugeben, man kann auch keinen Widerspruch gegen die Uebertragung des Harmonie- und Komplikationsbegriffes auf das optische Gebiet, selbst auf die Entwicklungslehre, die bildenden Künste, auf die Zahlensysteme, wie sie der Vf. vornimmt, erheben. Auf allen diesen Gebieten herrscht Gesetzmässigkeit; diese kann immer auch durch mathematische Verhältnisse, also zahlenmässig dargestellt werden, d. h. durch Zahlenreihen, die eine gewisse harmonische Ordnung aufweisen. Nun ist aber unser Ohr ebenfalls so angelegt, dass es durch Töne von harmonischen Schwingungszahlen angenehm, von ungeordneten Schwingungsverhältnissen unangenehm berührt wird. Ohne die Annahme einer solchen ursprünglichen Anlage und Einrichtung unseres Ohres wie überhaupt ohne die Anpassung der Organe an die objektiv gegebene Gesetzmässigkeit lässt sich die Annehmlichkeit der Harmonie sowie aller andern lustvollen Eindrücke nicht verstehen.

Wir stimmen dem Endurteil des Kritikers vollständig bei, wenn er sagt:

„So reizvoll es sein mag, den eleganten Deduktionen zu folgen, wird man doch bei der Lektüre das Bedenken nie los, dass der Wissenschaft mit deduktiver Spekulation, die das bereits sichergestellte Tatsachenmaterial nur unvollkommen berücksichtigt, wenig gedient ist".

II.

Pfadfinder auf dem Gebiete der Tonempfindungen ist Helmholtz, insbesondere durch die experimentelle Feststellung der Obertöne. Wie die Stärke eines Tones von der Amplitude der Schallwellen, seine Höhe von der Geschwindigkeit, also Kürze der Schallwellen abhängt, so sein Klang von der Beimischung von Obertönen. Mit dem Grundton werden regelmässig schwächere Töne mit gehört, deren Schwingungszahl ein Vielfaches der des Grundtones bildet. Nach dem Vorherrschen bestimmter Obertöne wird unbewusst der Klang bestimmt. Auf diese Obertöne hat Wundt die Konsonanz bzw. Harmonie gegründet. Er unterscheidet Konsonanz und Harmonie so, dass erstere das Zusammenstimmen der Obertöne unter sich und mit dem Grundtone, Harmonie das Zusammenstimmen der Intervalle, also die Konsonanz im gewöhnlichen Sinne bedeutet. Dieselbe beruht darauf, dass zwei Töne in ihren Obertönen übereinstimmen. Das konsonanteste Intervall ist die Oktave, 1 : 2. Der höhere und niedere Ton haben dieselben Obertöne. Es folgt in der Konsonanz die Quinte; das Intervall hat das Verhältnis von 2 : 3. Die Obertöne des Grundtones sind 4, 6, 8, 10, 12, die der Quint 6, 9, 12, 15, 18 . . . Es ist also schon der zweite Oberton des Grundtons identisch mit dem ersten der Quint, der fünfte des ersteren mit dem dritten der letzteren.

Bei der Sekunde dagegen mit dem Verhältnis 8 : 9 sind die Obertöne: 16, 24, 32, 40, 48, 56, 64, 72 : 18, 27, 36, 45, 54, 63, 72; es stimmt also erst der achte Oberton mit dem siebenten überein. Je stärker die Dissonanz, je grösser also die Verhältniszahlen einer Dissonanz, desto weniger Uebereinstimmungen in den Obertönen.

Der Grund des Wohlgefallens an der Konsonanz soll also in der Einigung der Töne in ihren Obertönen liegen, welche von der Seele aufgefasst wird. Dass diese Einheit Konsonanz und Wohlgefallen begründen kann, kann nicht geleugnet werden; nur kann man nicht zugeben, dass diese Einheit von der Seele erfasst wird.

Helmholtz benutzt die Obertöne nur, um jene Harmonie, die auch zwischen aufeinanderfolgenden Tönen auftritt, zu erklären; bei gleichzeitig erklingenden Tönen findet er die Harmonie oder Konsonanz in der Freiheit von Schwebungen, die Dissonanz in dem Auftreten von Schwebungen bei Intervallen von grossen Verhältniszahlen. Die Schwebungen entstehen durch Interferenz der Schallwellen; wenn Wellenberge mit Wellentälern zusammentreffen, heben sie den Ton auf. Es werden so intermittierende Schalleindrücke gehört, Stösse, die, wenn sie rasch aufeinander folgen, einen unangenehmen Eindruck machen.

Diese Erklärung der Dissonanz dürfte wohl kaum zu widerlegen sein, aber für die Konsonanz ist sie kaum ausreichend. Die Konsonanz bestände darnach in einem rein negativen Momente, was lebhaft an die Gefühlstheorie von Schopenhauer erinnert, nach der es keine positive Lust, sondern nur Freiheit von Unlust gibt, die uns wohltue. Aber gerade das Wohlgefallen an musikalischer Harmonie

ist ein so positives und gelegentlich ein so intensives, dass es nicht durch rein negative Momente erklärt werden kann.

Die musikalische Theorie von Helmholtz wird gewöhnlich als Resonanztheorie gekennzeichnet. Dies bezieht sich auf die physiologische Erklärung der Töne bzw. der Tonleiter. Die Basilarmembran in der Schnecke des Ohrs verschmälert sich in einer Weise, dass ihre einzelnen Abschnitte kürzeren und längeren Saiten entsprechen. Diese Abschnitte sind auf die verschiedenen Töne abgestimmt, so dass die höheren Töne von den kürzeren, die tieferen von den längeren aufgenommen werden, also gleichsam Resonatoren darstellen.

Die Helmholtzsche Theorie fand sowohl nach ihrer physiologischen wie musikalischen Seite warme Anhänger wie auch heftige Gegner. Bezold glaubte experimentell nachweisen zu können, dass Defekte in der Schneckenmembran auch Defekte im Tongehör nach sich ziehen. Auch andere bedeutende Forscher, wie Hansen, Exner, haben sie bestätigt. Selbst nachdem Kalischer das Gegenteil experimentell dargetan zu haben glaubt, tritt E. Waetzmann[1]) mit einigen Modifikationen wieder für sie ein. Die Versuche Hansens an Krustazeen und Mayers an Insekten zeigen, dass tatsächlich so kleine Gebilde wie die Radialfasern der Basilarmembran auf mittlere Töne hin zur Resonanz kommen können. „Die grössere Zahl der Versuche beweist, dass verschieden hohe Töne von verschiedenen Teilen der Schnecke aufgenommen werden, und die Aufnahmestellen der Basis der Schnecke um so näher liegen, je höher die Töne sind".

Ueber die Lokalisation der Gehörsempfindungen hat O. Kalischer an Hunden Experimente angestellt. Die Hunde wurden operiert, indem bestimmte Partien des Gehörapparates exstirpiert und die Wunden wieder geheilt wurden. Die Tiere reagierten nach vorhergehender Dressur in der Weise auf die Schallreize, dass sie bei bestimmten Tönen nach den vorgehaltenen Fleischstücken schnappten, bei andern sie liegen liessen. Zuerst wurde die Helmholtzsche Theorie geprüft, nach der die verschieden langen Teile der Basilarmembran des Schneckenganges auf die verschiedenen Töne abgestimmt sind. Bei einem Hunde war fast die ganze Schnecke zerstört worden. Das Tier reagierte auch dann prompt, wenn die „Fresstöne" zugleich mit beliebigen anderen angeschlagen wurden, gerade wie bei normalen Tieren. Der Hund konnte alle Tonhöhen in der Klaviatur eines Harmoniums von 5 Oktaven wahrnehmen und im Gedächtnis 15 Minuten behalten, wenigstens so lange die Prüfung dauerte. Aus diesen Versuchen ergibt sich, dass, wenn auch nur ein Teil der Schnecke, sei es an der Spitze oder an der Basis, erhalten bleibt, die Tonunterscheidung nicht leidet. Darnach kann den verschiedenen Teilen derselben nicht die Verschiedenheit der Tonempfindung entsprechen, wie dies Helmholtz, Ewald u. a. annehmen.

Ferner wurde der Vestibularapparat geprüft. Es ergab sich ein Einfluss desselben auf Tonunterscheidung, und zwar in verschiedenem

[1]) Die Resonanztheorie des Hörens. 1912.

Grade, je nachdem derselbe besser oder schlechter erhalten war. Darnach ist die Annahme, dass die Klangzerlegung schon in den peripheren Endorganen des Gehirnnerven sich vollzieht, nicht mehr haltbar. „Hier findet nur die Umsetzung der gesamten aufgenommenen Hörreize in die dem Nervensystem adäquaten Erregungsvorgänge statt. Letztere werden in allen Nervenfasern des Nervus acusticus gleichmässig fortgeleitet, um erst in den Nervenzentren die ihnen entsprechenden Reaktionen, wozu auch die Klanganalyse beim Menschen gehört, auszulösen".

Es zeigte sich, dass die Hunde Intervalle von einem halben Ton erkennen, dass sie den bekannten Ton wochenlang im Gedächtnis behalten, und dass sie ihn aus einem Gemisch verschiedener Töne heraus hörten. Hierin übertrafen sie selbst die besten Musiker: diese hören nur in den mittleren Tonlagen den Ton heraus, die Hunde aber auch in den tieferen.

Was man früher als Hörsphäre im Gehirn ansprach, wurde durch die Dressur nicht bestätigt. Selbst nach Ausschneiden derselben blieb die Tonunterscheidung, sie konnten selbst noch auf andere Töne dressiert werden[1]).

Von weit grösserer Bedeutung sind die Verhandlungen über das Wesen der Konsonanz. Ziemlich allgemein wurde die Lehre Helmholtz' von den Schwebungen als Ursache der Dissonanz und Freiheit von Schwebungen als Ursache der Konsonanz von den neueren Psychologen und Musiktheoretikern abgelehnt. So von Wundt, Lipps, Stumpf.

Mit Entschiedenheit trat dagegen F. Krueger für dieselbe wieder ein, indem er die bisher wenig beachteten Differenztöne bei der Erklärung der Konsonanz und Dissonanz zugrunde legte. Eine lange Kontroverse schloss sich an diese teils neuen teils alten Aufstellungen an, indem besonders zwei hervorragende Psychologen, Stumpf und Lipps, sie lebhaft bekämpften.

Auch Lucae[2]) hält die Helmholtzsche Schneckentheorie für unzulänglich. Er fand, dass Schallempfindungen auch im Vorhof-Bogengang ausgelöst werden. Klinische und pathologische Beobachtungen zeigten, dass bei teilweiser oder auch gänzlicher Zerstörung der Schnecke das Tongehör bestehen blieb. Bei zweien mit narkotisch ausgestossener Schnecke wurden keine ultramusikalischen Töne mehr vernommen, wohl aber viele musikalische. Bei Degeneration des N. cochlear. wurden tiefe Töne noch gut gehört.

Sohrer-Bryant[3]) bestreitet prinzipiell die Resonanztheorie. Ueber die Härchen der Cortischen Zellen „fahren die Tonwellen wie der Wind über das Getreidefeld", wodurch die nervösen Endelemente

[1]) Archiv f. Anatomie und Physiol. 1909. Referat in d. Naturw. Rundschau 1910 Nr. 32 S. 406 ff.

[2]) Beiträge zur Lehre von den Schallempfindungen, Arch. f. Ohrenheilk. 1909.

[3]) Die Lehre von den schallempfindlichen Haarzellen, ebenda.

des N. acust. gereizt werden. Die Wellentheorie soll auch die Klangfarbe, die Konsonanz, den Ton im Gegensatz zum Geräusch usw. erklären.

III.

Doch eine neue Erklärung der Konsonanz und Dissonanz auf Helmholtzscher Grundlage gibt F. Krueger im „Archiv für die gesamte Psychologie", herausgegeben von E. Meumann [1]).

Die Erklärung der Konsonanz und Dissonanz durch Fehlen und Vorhandensein von Schwebungen, wie sie Helmholtz gegeben, wurde durch Wundt stark modifiziert, indem er mehr Gewicht auf die Obertöne des Zusammenklangs legte, von Lipps und Stumpf aber vollständig umgestossen, indem ersterer den unbewussten seelischen, den physikalischen Schwingungen entsprechenden Rhythmus, Stumpf die Verschmelzung als Grund des Wohlgefallens der Konsonanz bezw. das entsprechende Missfallen an der Dissonanz ansprechen. Kr. unterzieht diese Erklärungen einer eingehenden Kritik, wobei er sich auf seine sorgfältigen Experimente über die Differenztöne stützen kann. Bisher hat man nur konsonante Intervalle auf Differenztöne untersucht: Kr. fand aber, dass sie bei allen Zweiklängen, auch dissonanten, auftreten; sie dienen ihm zu einer sehr befriedigenden Erklärung von Konsonanz und Dissonanz. Er kommt dabei wieder auf Helmholtzsche Anschauungen zurück; auch Preyer hatte die Differenztöne zur Erklärung herangezogen, aber es bei mathematischen Ausführungen, ohne die nötigen experimentellen Grundlagen, bewenden lassen. Kr. stützt nun seine Theorie auf experimentell von ihm ermittelte Tatsachen.

Er legt einen Zweiklang zu Grunde, der immer fünf Differenztöne haben muss. „Die Tonhöhen dieser gleichzeitigen Töne sind nach der Regel zu berechnen, dass man nacheinander immer die kleinsten bereits vorhandenen Schwingungszahlen von einander abzieht. Wenn beispielsweise das Schwingungsverhältnis der primär gegebenen Töne 20 : 29 ist, so entsprechen den Differenztönen die Verhältniszahlen 9 (=29—20), 11 (=20—9), 2 (=11—9), 7 (=9—2); im Falle 17 : 41 die Verhältniszahlen 24, 7, 10, 3, 4. Nun verhalten sich Differenztöne zu einander und zu andern gleichzeitigen Tönen genau so wie primäre Töne unter sich. Sie bilden neue Differenztöne, und wo ein qualitativ benachbarter Ton mit ihnen zugleich erklingt, da entstehen Schwebungen und Zwischentöne zweier objektiv gegebener Töne"; sie verschmelzen vollkommen, wenn dieselben so nahe an einander liegen, dass sie nicht unterschieden werden können. Dieser Fall tritt bloss bei Konsonanzen ein.

Dagegen enthalten „alle dissonanten Zusammenklänge als Empfindungsbestandteil mindestens einen verstimmten Einklang mit den wahrzunehmenden Eigenschaften eines solchen. Bei den Konsonanzen liegt an den entsprechenden Stellen des Empfindungs-

[1]) 1904 2. Bd. S. 1 ff.: „Differenztöne und Konsonanz".

ganzen ein reiner Einklang. In der unbegrenzt grossen Zahl der möglichen Zusammenklänge sind die konsonanten die einzigen, bei denen die Erscheinungen der verstimmten Prime nirgends hervortreten können." Bei Konsonanzen ergeben sich nur 5 Differenztöne, deren unterster die Verhältniszahl 1 hat und zwei Mal vorkommt. Die schrittweise Verstimmung der Konsonanz zeigt, dass jener tiefste Ton aus mehreren identischen resultiert; er ist stärker, „charakteristischer Differenzton, von mannigfaltigsten und am meisten charakteristischen Schwebungserscheinungen begrenzt und umgekehrt. Von allen Zusammenklängen sind die konsonanten allein frei von Differenztonschwebungen . . . der charakteristische Unterschied zwischen Reinheit und Verstimmung, wie er durch die Differenztonschwingungen bedingt wird, erstreckt sich auf ein um so grösseres Tongebiet, je einfacher das Schwingungsverhältnis, je vollkommener also die Konsonanz ist, um deren Charakteristik es sich handelt".

Ein bisher weniger bekanntes Merkmal des verstimmten Einklangs ist der Zwischenton. Zwei nahe an einander liegende Töne werden nicht für sich gehört, sondern ein dritter zwischen ihnen; sie müssen auseinanderrücken, um für sich gehört zu werden; der Zwischenton lässt sich eine Strecke weit noch neben den beiden Tönen vernehmen. „Die Verschmelzung zweier benachbarter Töne der Mittel- und Tiefenlage reicht überall so weit, wie die Schwebungen. Ist die Verstimmung gering, so wird der charakteristische Differenzton noch nicht verschieden gehört, wohl aber Schwebungen, regelmässige Stärkeschwankungen, deren Zahl gleich ist der Differenz der Schwingungszahlen." Dieselben werden aber auch von Differenztönen begleitet und fehlen auch bei den bisher als schwebungsfrei erklärten Dissonanzen nie; „sie lassen sich um so weiter verfolgen, auch das Maximum der durch sie bedingten Unlust und Rauhigkeit wird um so später erreicht, je höher sie liegen." „Die Schwebungen eines objektiv gegebenen verstimmten Einklangs sind stärker und deutlicher als alle anderen Schwebungsarten und erstrecken sich in langsamster Progression über das breiteste Intervallgebiet . . . Dieselben Eigenschaften kommen den teilweise oder ausschliesslich durch Differenztöne verursachten Schwebungen zu". „Die vollkommensten Konsonanzen sind durch die merklichsten, mannigfaltigsten und am meisten charakteristischen Schwebungserscheinungen begrenzt, und umgekehrt." Auch für die Differenztöne bestehen die Zwischentöne. „Alle Dissonanzen enthalten in der Tiefe die Erscheinungen der durch Narbarschaft bedingten Verschmelzung mindestens zweier Teiltöne." „Je vollkommener die Konsonanz, um so höher liegt der charakteristische Koinzidenzton, um so langsamer rücken ausserdem bei ihrer Verstimmung die charakterisierenden Teiltöne auseinander: desto grösser ist daher das Intervallgebiet der Zwischentonverschmelzung."

„In den Erscheinungen der Tonverschmelzung durch Nachbarschaft ist das bewusste Empfindungsmoment gegeben, das in erster

Linie die Dissonanz von der blossen Rauhigkeit (der Schwebungen) unterscheidet.“ Die Dissonanz wirkt unangenehm durch „die Schwebungen oder die Rauhigkeit, die qualitative Unreinheit, die Ungleichartigkeit der Teiltöne“, durch „die Verworrenheit“, „Unausgeglichenheit“, „ungewohnte Anordnung der Töne, die Fremdartigkeit der meisten Partialverhältnisse.“

Daraus ergibt sich das Verhältnis der Konsonanz zur Verschmelzung: die Einheitlichkeit ist beiden gemein. „Abgesehen von der Gefühlsfärbung ist das unmittelbare Erlebnis der Konsonanz nichts anderes als die Wahrnehmung einer spezifischen Einheitlichkeit von Zusammenklängen“. „Die sinnliche Auffassung eines Zusammenklanges als einheitliche und das Wahrnehmungsmoment der Konsonanz setzt keinerlei Analyse des Wahrgenommenen voraus, auch keine unvollständige Analyse“. Nach Stumpf ist bei Konsonanzen die Analyse um so schwieriger, je grösser die Konsonanz, nach M. Meyer erleichtert die Konsonanz die Analyse. Die Beobachtungen Kr.s ergaben, dass das Mehrheitsurteil nicht durch Analyse bedingt ist, nicht einmal das Urteil über die Zahl der Teiltöne, welches „von verschiedenen sinnlichen Faktoren abhängt“; ferner „dass die Unterschiede der Mehrheitsbeurteilung (ihres Ergebnisses) nur zum Teil und in sehr verschiedener Weise auf Unterschieden in der Schwierigkeit der Analyse beruhen; und schliesslich, dass weder das Mehrheitsurteil noch die Schwierigkeit der Analyse einfache Funktionen des Konsonanzgrades sind.“

Die psychologische Analyse dagegen ergibt, dass von entscheidender Bedeutung für die Analyse wie für die unmittelbare Auffassung der verschiedenen Zusammenklänge die qualitative Deutlichkeit und Bestimmtheit der Teilempfindungen ist. „Die Identität zahlreicher Teiltöne bedingt eine mit dem Grade der Konsonanz zunehmende Aehnlichkeit zwischen den konsonierenden Zusammenklängen und Einklängen . . . Sie ‚erschwert‘ auch die Analyse.“ Diese Wirkung beruht auf Assoziation, welche überhaupt für den Gefühlston der Zusammenklänge von grosser Bedeutung ist. „Konsonanz und Dissonanz unterscheiden sich voneinander nicht nach dem Grade, sondern nach der Art der Verschmelzung. Die beiden gegensätzlichen Arten der Tonverschmelzung sind schliesslich auf zwei extreme Typen zurückzuführen: a. das qualitativ ungestörte Beieinander sämtlicher Teiltöne im Einzelklang; die einheitliche oder harmonische Verschmelzung; b. die verworrene oder nachbarliche Verschmelzung sämtlicher Teiltöne im verstimmten Einklang.“

Heftig wurde die Theorie Kruegers von Lipps angegriffen. Gegen ihn wendet er sich in der Abhandlung „Die Theorie der Konsonanz[1]). Lipps stellt die Sache so dar, als erkläre Krueger, die Konsonanz bestehe „in einer Abwesenheit von etwas“.

[1]) Psych. Studien 1905 2. Bd. S. 203.

„Aber er vergisst zu erwähnen, dass ich in allen konsonanten Zusammenklängen ganz bestimmte, qualitativ und intensiv ausgezeichnete Teiltöne experimentell nachgewiesen habe: Differenztöne und besondere, die in ihren Eigenschaften und Relationen von den entsprechenden Teilempfindungen der Dissonanzen in immer der gleichen Richtung wesentlich abweichen (in derselben Richtung nämlich, in der der reine musikalische Einklang sich vom verstimmten Einklang unterscheidet); während zugleich die verschiedenen Konsonanzen unter sich durch die Anzahl, die Qualitäten und die Stärkeverhältnisse ihrer Differenztöne weitgehende, gesetzmässig abgestufte Verschiedenheiten darbieten, Verschiedenheiten, die nach meiner uud jetzt auch nach der Auffassung anderer Akustiker eine empfindungsmässige Grundlage bilden sowohl für die unmittelbar zu erlebenden Unterschiede der Konsonanzen (die Arten 0 der Vollkommenheitsstufen der Konsonanz) als für die zugehörigen Verschmelzungsgrade".

Lipps macht geltend, dass bei konsonanten Tonfolgen Differenztöne ausgeschlossen sind. Aber die völkervergleichende Musiklehre und die Beobachtung der besten Musiker lehrt, dass Konsonanz in der Tonfolge nicht besteht; ein dissonantes Intervall kann da besser gefallen als ein konsonantes.

Stumpf glaubt die Theorie Kruegers experimentell widerlegen zu können in dem Aufsatze „Differenztöne und Konsonanz"[2]). Man kann zu einem konsonanten Intervalle künstlich Differenztöne, Schwebungen und verstimmte Einklänge erzeugen, und die Konsonanz bleibt, zum Teil wohl getrübt, aber unter Umständen selbst „gewürzt". Ueberhaupt bemerkt auch er, dass die Konsonanz in den Tönen selbst, nicht in einem Beigemisch gesucht werden muss. Krueger glaubt, die gegen Helmholtz vorgebrachten Einwände träfen seine Theorie nicht. Das trifft zu inbezug auf die obertonfreien Akkorde und den von Stumpf angegebenen schwebungsfreien dissonanten Fünfklang. Indes sind auch differenztonfreie dissonante Klänge herzustellen, jedenfalls solche, in denen die Differenztöne und der verstimmende Zwischenton sehr schwach sind.

„Das Intervall 8 : 11 gehört zweifellos zu den Dissonanzen. Es liegt zwischen der Quarte und der Quinte. Die fünf Differenztöne Kruegers haben hier die Verhältniszahlen 3, 5, 2, 1, 1. Nehmen wir nun Primärtöne von der absoluten Höhe 800 : 1100 (800 = *gis*[1]), so verstehe ich nicht, wie so die Differenztöne 100, 200, 300, 500 unter einander oder mit den Primärtönen nach Kr. noch störende Schwebungen oder Zwischentöne bilden sollen. Die Oktave 100 : 200 und die Quinte 200 : 300 mögen noch Spuren von Rauhigkeit aufweisen, wenn man sie mit einem einfachen einzelnen Ton vergleicht, aber dergleichen verschwindende Reste dürfte Kr. selbst nicht für die Dissonanz verantwortlich machen".

[1]) Zeitschrift f. Psych. u. Phys. von Ebbinghaus 1905 39. Bd. S. 269.

Ebenso können hier keine Zwischentöne auftreten; die sämtlichen Differenztöne gehen nicht unter die Quinte herab, und doch hat sie Kr. nur bis zu der kleinen Terz, und zwar in der mittleren Region beobachten können. Man kann nun das Intervall noch eine Oktave höher legen, dann sind die Zwischentöne vollständig ausgeschlossen. So liegt die Sache aber nicht bloss bei 8 : 11, sondern in zahlreichen anderen Fällen, wie bei 11 : 15, 13 : 18, 5 : 7, 12 : 17 usw. Ferner, Kombinationstöne wie Schwebungen kann man dadurch beseitigen, dass man die beiden Gabeln an die beiden Ohren verteilt („dichotisches" Hören). Dabei bleibt die Dissonanz gerade so wie beim diotischen und monotischen Hören. Die Zwischentöne kommen auch bei den Obertönen vor; also müsste auch hier die Rauhigkeit der Dissonanz entstehen.

Der Grundfehler der Theorie liegt darin, dass Kr. Dissonanzen wählt, welche nur wenig von den einfachsten Zahlenverhältnissen abweichen, die „ehrlichen" Dissonanzen hat er nicht berücksichtigt.

Gegen Stumpf und Lipps wendet sich Krueger in der Abhandlung „Die Theorie der Konsonanz"[1]).

Bei beiden findet sich eine „falsche Objektivierung der Verdinglichung der psychologischen Begriffe". So „begnügt sich Stumpf nicht selten, und durchgängig gerade in den gegen meine Theorie gerichteten Ausführungen, mit dem undifferenzierten (überall gleichen), wenig analysierten und nahezu substanziell gewordenen Konsonanzbegriff". „Er setzt überall als beinahe selbstverständlich voraus, dass zwei Töne von gleichem Schwingungsverhältnis (2 : 3, 4 : 5, 8 : 13) für die Wahrnehmung in ihrem Konsonanzcharakter unverändert bleiben" . . . „Auf grund meiner eigenen Erfahrungen bestreite ich auf das entschiedenste diese Ansicht, so viele Anhänger sie zählen mag. Sie wird von den meisten meines Erachtens nur unkritisch nachgesprochen". „Stumpf unterscheidet nicht hinreichend die Konsonanz vom Intervallurteil".

Lipps geht hierin noch weiter. Schon seine Fragestellung ist „eine vorkritische, schiefe und irreführende". „Es heisst ein dogmatisches Identitätsvorurteil und die dinghaft hypostasierende Betrachtungsweise schon in die Fragestellung hineintragen, wenn Lipps erklärt: Jenes ‚Gemeinsame' müsse ‚einen gemeinsamen Grund' haben, es muss eine Tatsache aufgezeigt werden, unter deren Voraussetzung allemal ein wie auch immer modifiziertes Bewusstsein der Konsonanz sich einstellt". Dieser Grund liegt nach Lipps in dem „Gesetz" der Uebereinstimmung unbewusster seelischer Erregungen. Aber dieses Gesetz wird von den selbständigen Psychologen fast einstimmig abgelehnt; das Unbewusste wird darum von ihm nun mehr ins Physiologische gerückt.

Viel zu wenig wird von den Psychologen noch die Wirkung der Assimilation berücksichtigt, d. h. jede Beeinflussung eines gegen-

[1]) Psychol. Studien von Wundt 1905 S. 305.

wärtigen Erlebnisses durch die nicht unterschiedenen (d. h. nicht gesondert für sich wahrgenommenen) Nachwirkungen früherer Erlebnisse . . . Wir haben es hier mit einer Hauptform des psychischen Geschehens zu tun. Jeder Moment des normalen psychischen Geschehens, jedes konkrete Erlebnis des entwickelten Bewusstseins ist, im angegebenen Sinne, assimilativ bestimmt". Damit hängt zum Teil die „Ausgleichung" zusammen, die zwischen irgend welchen Elementen eines Gesamtbewusstseinsinhaltes stattfindet, gleichviel ob dabei Nachwirkungen früherer Erlebnisse beteiligt sind oder nicht, gleichviel ferner, ob es zu einer vollständigen Verschmelzung kommt; weil der Prozess unbewusst vor sich geht, kann man sie „resultative Ausgleichung" nennen. Daraus erklärt sich die fast ausschliessliche Herrschaft unseres Intervallsystems über das gesamte musikalische Bewusstsein. Stumpf hat nun seinen Verschmelzungsbegriff selbst zu ergänzen sich gezwungen gesehen, er operiert noch mit dem „Reinheitsgefühl", wobei er freilich den Begriff des Gefühls sehr erweitert.

Gegen den gewichtigsten Einwand Stumpfs richtet sich F. Krueger in dem Aufsatz: „Die Theorie der Konsonanz"[1]).

Stumpf hatte den Fünfklang 172 : 330 : 472 : 676 : 1230 als Einwand gegen die Schwebungen als Ursache der Dissonanz angeführt; er ist ganz schwebungsfrei, müsste also „der konsonanteste Akkord der Musik in mittlerer Tonlage sein". Er zieht nun diesen Einwand zurück, da Vf. nachgewiesen, dass schon die Differenztöne erster und zweiter Ordnung dieses Zusammenklanges Dissonanztöne geben müssen; er besteht aber darauf, dass bei schwachem Anschlag keine Differenztöne gehört werden. Vf. hört aber dieselben, bis der Anschlag so schwach wird, dass man auch keine Konsonanz und Dissonanz, wohl aber noch den Intervallunterschied wahrnimmt.

Nun hat aber Stumpf neuerdings Intervalle angegeben, die nach der Theorie Kruegers nicht dissonant sein könnten und es doch entschieden sind; z. B. innerhalb der Oktave 5 : 7, 5 : 9, 7 : 9; jenseits der Oktave 9 : 16, 11 : 24, 5 : 13, 13 : 21, 31 : 49, 34 : 55.

Dagegen zeigt Vf.: „die meisten der Stumpfschen Intervalle sind deshalb als neutral, d. h. weder als konsonant noch als dissonant, im Sinne der Fragestellung, zu betrachten, weil sie nach Stumpfs eigenen Voraussetzungen in einer absoluten Tonhöhe zu erzeugen wären, die zu hoch ist, dass ein unmittelbares Wahrnehmungsbewusstsein der Sonanz (entweder für eben diese oder überhaupt für alle Intervalle) dort stattfinde". „Es ist in jedem Falle ein relativ enges Mittelgebiet der musikalisch brauchbaren Tonregion, innerhalb dessen für alle Sonanzgrade, auch nur der gegenwärtigen Musik, ein ursprüngliches rein empfindungsmässiges Konsonanz- oder Dissonanzbewusstsein besteht". Die Verhältniszahlen Stumpfs müssen mit 50 oder 100 multipliziert werden. So muss also eine grosse Anzahl der kritischen Intervalle Stumpfs ausgeschieden werden.

[1]) Psychol. Studien von Wundt 1908 IV S. 201.

„Zusammenfassend dürfen wir sagen: was an Tatsachen bisher über die weiten Intervalle bekannt ist, steht in gutem Einklang oder doch nicht im Widerspruche mit der Theorie von der primär entscheidenden Bedeutung der Differenztöne für die Sonanz".

Im ganzen hat sich bis jetzt folgendes ergeben: „Die spezielle Kritik Stumpfs beruht auf der Annahme, dass die von ihm angeführten Zusammenklänge sämtlich für die unmittelbare Wahrnehmung dissonierten. Diese Annahme erweist sich nach allen bisher vorliegenden Beobachtungen und musikalischen Tatsachen als unhaltbar: ein Teil der kritischen Zweiklänge ist in Wirklichkeit konsonant, in dem Grade der unvollkommeneren Konsonanzen unserer Musik; die überwiegende Mehrzahl aber — ich erinnere noch einmal an die hohe absolute Tonlage dieser Zweiklänge — ist von Hause aus weder konsonant noch dissonant, sondern sonanzmässig wie auch gefühlsmässig neutral (indifferent)".

Neue Einwände Stumpfs widerlegt Krueger in den ‚Psychol. Studien'[1]).

„Die Verhältnisse der Differenztöne lassen in keinem einzigen der Stumpfschen Fälle vollkommene Konsonanz erwarten". Wollte man die psychologischen Linien ins Physiologische weiterführen, „so kann kein Zweifel sein: Das geschähe mit der grössten Wahrscheinlichkeit in der Richtung einer erweiterten und vermehrten Wirksamkeit der Kombinationserscheinungen über das (bisher) gesondert Wahrnehmbare hinaus!" „Nach der absoluten Höhe zu verwischen sich alle Sonanzcharaktere der Wahrnehmung in der Richtung sonanzlicher Neutralität, und zwar zuerst die von Hause aus am wenigsten ausgeprägten; nach der Tiefenlage hin nähern sich alle Zusammenklänge mehr und mehr einer unterschiedslosen Dissonanz, zuerst die schon in der Mittellage dissonanten, dann die unvollkommen dissonierenden".

Abschliessend erklärt Krueger: „Die Auseinandersetzung mit allen gegen meine Resultate erhobenen Einwänden hat genauer gezeigt, wie weit wir von einem vollen psychologischen Verständnis der Konsonanz noch entfernt sind . . . Freilich ist auch dies durch die gegenwärtige Diskussion erst recht klar geworden, dass zur Zeit in der theoretischen Behandlung der Tonwahrnehmungen noch bis in die Fragestellung hinein tiefgreifende allgemeinpsychologische Gegensätze bestehen".

Darin müssen wir ihm vollkommen beistimmen.

Neue Einwände gegen Krueger erhebt Stumpf in der Zeitschrift für Psychol. von Schumann[2]).

Zunächst erklärt St., er behaupte nicht, dass die Lehre von den 5 Differenztönen falsch sei, wohl aber dass sie einer Nachprüfung bedürfe; K. hat nämlich nicht selbst beobachtet, sondern nur kontrolliert. „Intervalle bis zur Oktave: 1. D_1 und D_2 sind überall vorhanden

[1]) 1909 S. 294.
[2]) 1910 55. Band S. 1 ff.

(K. T. bezeichnet Kombinationston, D Differenz-, S. T. Summations-, P. T. die erzeugenden Primär-, h die höheren, t die tieferen Primärtöne). 2. Zwischen der kleinen Terz und der Oktave sind bei Primärtönen bis zu c^4 keine sonstigen Differenztöne unterhalb des tieferen Primärtones nachzuweisen. 3. Differenztöne von Primärtönen bis zu c^4 bilden unter sich und mit Primärtönen keine weiteren beobachtbaren Differenztöne. 4. Bei Verstimmungen kommt nirgends innerhalb der Oktave ausser in ihren beiden Endregionen ein D. T. von der tiefen Tongrenze herauf. 5. Schwebungen von D. T. untereinander, sowie Spaltung eines D. T. in zwei finden sich nur bei verstimmter Quinte; Schwebungen von D. T. mit den erzeugenden P. T. nur unterhalb der kleinen Terz und nahe der Oktave. 6. Die Tonhöhe der D. T. entspricht genau dem berechneten Werte. 7. D. T. zwischen den berechneten sind nicht aufzufinden. 8. Intervalle jenseits der kleinen Terz geben keinen Mitteltón. 9. Ausser D_1 und D_2 existieren noch innerhalb bestimmter Grenzen die unteren D. T. 3t - 2h, 4t—3h und die oberen D. T. 2h—t, 3h—2t, 4h—3t. 10. Der Summationston h+t ist nicht durch Obertöne bedingt und nicht auf D. T zurückführbar. 11. Intensitätsfragen bezüglich der D_1 und D_2 und der zugehörigen Primärtöne."

„Erscheinungen bei der verstimmten Oktave: 1. Schwebungen auf dem tieferen Primärton. 2. Die Schwebungen des tieferen P. gehen bei der Erhöhung der Oktave nicht in einen Differenzton (D_2) über. 3. Höhenveränderungen der Primärtöne. 4. Lokalisierung der Oktavenschwebungen auf Zwischentöne. Unharmonische zentrale Kombinationstöne".

„Intervalle, welche die Oktaven überschreiten: 1. Rechnerische Voranschläge. 2. Bei Intervallen über 1 : 2 sind nur h—t und h + t zu beobachten. 3. Keine K. T. ausser h—t und h+t".

„Zusammenfassung der beobachteten K. T. und Bemerkungen zur Theorie. Es gibt nur h—t, h+t; 2t—h, 2h—t; 3t—2h, 3h—2t; wahrscheinlich 4t—3h, 4h—3t. Die Theorie von Krueger und Helmholtz entspricht nicht dem Befunde".

IV.

Aber auch die Tonverschmelzungstheorie von Stumpf hat viele Gegner gefunden. Eine Abhandlung „Neueres über Tonverschmelzung"[1]) richtet sich gegen die von den Ergebnissen des Vf.s abweichenden Behauptungen Faists, Külpes, Meinong-Witaseks.

In dem Hauptpunkte der Verschmelzungslehre besteht gar keine Meinungsverschiedenheit; dieser ist die Abstufung der Verschmelzung für Oktave, Quinte, Terz: dass der Grad der Verschmelzung von den Schwingungsverhältnissen abhänge, hatte Stumpf nur als approximativen Leitfaden angesehen. Er bestreitet die Einwände F.s,

[1]) Zeitschrift f. Psychol. u. Physiol. 1898 15. Bd. S. 280.

M.s, W.s gegen die von ihm behauptete Unabhängigkeit der Verschmelzung von der Intensität der Teiltöne. Die Unterscheidbarkeit der letzteren darf nicht mit der geringeren Innigkeit der Verschmelzung verwechselt werden. Uebrigens wird doch auch die Oktave als solche d. h. der Verschmelzungsgrad erkannt, wenn auch der eine Ton minimale Stärke hat. Wird denn die Konsonanz durch Verminderung der Stärke des einen Tones zur Dissonanz? Durchaus unhaltbar erscheint dem Vf. die Aufstellung Külpes, dass durch Hinzufügung von Tönen die Verschmelzung abnehme. Auch die Behauptung von F., M., W., dass die über die Oktav hinausgehenden Intervalle geringere Verschmelzungsgrade besässen, bestreitet er entschieden. „Woran erkennen wir überhaupt die Doppeloktave, wenn nicht daran, dass die beiden Töne die gleiche Verschmelzung und nur grössere Distanz haben wie bei der Oktave?“

In bezug auf die letztere Frage hat Goebel („Ueber die Ursache der Einklangsempfindung bei Einwirkung von Tönen, die im Oktavenverhältnis zu einander stehen“)[3]), eine interessante Entdeckung gemacht, die die Helmholtzsche Resonnanztheorie zu bestätigen scheint.

„Lasse ich die ganz leise klingende nur in Höhe von c^2 wahrgenommene c^2-Gabel schwach vor einem Ohr erklingen, vor dem andern eine c^1- oder c^3-Gabel ebenfalls leise angeschlagen, so vermag ich eine ‚Einheitsempfindung‘ nicht festzustellen, damit meine ich das beim Zusammenklingen von Oktaven erzeugte Gefühl des ‚Einklangs‘. Lasse ich die c^1-Gabel schwach vor einem Ohr, die c^2-Gabel stärker vor dem andern Ohr erklingen, so ist das Einheitsgefühl die Empfindung des Tongleichen sofort stark da. Die Empfindung c^1 wird dann durch beide Töne erzeugt, nur an verschiedenen Stellen der Schnecke, sie bildet zwischen den beiden Tönen das seelische Bindeglied. Dies Moment bedingt die Einheitsempfindung.“ Der doppelte Ton lässt sich durch Resonatoren sehr deutlich nachweisen. „Obwohl die höhere Oktave bei der geschilderten Anordnung in dem ihr entsprechenden Kugelresonator nicht nachweisbar war, obwohl der starke Eigenton des dem Gabelton entsprechenden Resonators jedenfalls die schwachen etwa vorhandenen Schwingungen der höheren Oktaven völlig übertönte, so hörte ich in dem dem Gabeltone entsprechenden Resonatortone doch mit vollster Deutlichkeit zwei Tonkomponenten, eine höhere und eine tiefere Oktave.“

Wie ist es aber möglich, dass durch eine bestimmte Schwingungszahl zwei Tonempfindungen ausgelöst werden?

„Töne von einer bestimmten Schwingungszahl können nur auf eine bestimmte Gegend der Schnecke nervenerregend wirken, vorausgesetzt, dass die Empfindung verschiedener Tonhöhen an bestimmte Teile der Schnecke geknüpft ist, eine Auffassung, der ich huldige. Werden, trotzdem nur eine bestimmte Schwingungsart vorhanden ist, zwei benachbarte Oktaven gehört, so müssen die Hörzellen,

[3]) Zeitschr. f. Sinnesphys. von Ewald, 1909, 45. Bd. S. 109.

jeden Schneckengangdurchschnitts verschiedene Wertigkeit haben, derart, dass etwa je zwei der Hörzellen der höheren Empfindungsoktaven je zwei der tieferen entsprechen . . . Bei den Vögeln und Reptilien aber ist mit hoher Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass die Zellen eines Schneckenquerdurchschnittes verschiedenen Tonwerten entsprechen".

„Folgendermassen erkläre ich mir die Erscheinung: Bei schwachen Tönen stossen die äusseren Teile von Deckhaut und Papillen zusammen; die am weitesten nach aussen liegenden Hörzellen werden gereizt: die höhere Oktave gelangt zur Wahrnehmung. Bei stärkeren Tönen werden auch die einwärts liegenden Hörzellen erregt: Die tiefere Oktave tritt in steigendem Masse ins Gehör."

„Was bisher nicht scharf aufgefasst wurde, ist die Wesensänderung des empfundenen Tones, die mit der Verstärkung des Tones eintritt . . . Man fasste die Empfindungsänderung bei der Tonverstärkung als Empfindung der Tonverstärkung auf, beachtete dabei zu wenig das Moment der Vertiefung". „Verstärkung der Tonempfindung ist mit einer Vertiefung der Empfindung im Oktavenverhältnis verbunden, abgesehen von sehr tiefen und (vielleicht) sehr hohen Tönen."

Versuche A. Faists[1]) über die Grade der Tonverschmelzung entsprechen nicht der Verschmelzungstheorie St.s.

Vf. nimmt das Wort „Verschmelzung" nicht im Sinne Herbarts, auch nicht im Sinne Wundts, sondern im Sinne C. Stumpfs als „dasjenige Verhältnis zweier Empfindungsinhalte, wonach sie eine engere Einheit bilden, als diese zwischen den Gliedern einer blossen Summe stattfindet." Indes bedürfen die von Stumpf aufgestellten Tonverschmelzungsgesetze, zumal über den Grad der Verschmelzung, einer Revision. Der Grad der Verschmelzung kann entweder indirekt durch die Schwierigkeit der Analyse z. B. eines Klanges, oder durch direkte Beobachtung ermittelt werden. Ersteres Verfahren ist nicht ganz zulässig, da die Auflösbarkeit eines Akkordes auch von anderen Momenten als der Innigkeit der Verschmelzung der Einzeltöne abhängen kann.

Durch Anwendung beider Methoden fand der Vf. die Verschmelzungsgrade der Tonintervalle wie folgt: Oktav, Quint, Quart, Triton *(f-h, c-fis)*, grosse Sext, grosse Terz, kleine Sext, kleine Terz, kleine Sept, grosse Sekund. Darnach ist das Stumpfsche Hauptgesetz, das die Verschmelzungsstufe von der Einfachheit der Schwingungsverhältnisse der Intervalle abhängig macht, nicht allgemein; denn wenigstens der Triton hat ein komplizierteres Verhältnis ($^{45}/_{32}$ für *f-h*, $^{25}/_{18}$ für *c-fis*) als Sexten und Terzen und selbst als Septimen und Sekunden.

Das 2. Gesetz St.s: „Der Verschmelzungsgrad ist unabhängig von der Tonregion", d. h. in allen Oktaven gleich, fand Vf. ziemlich

[1]) Versuche über Tonverschmelzung. Zeitschr. f. Psych. und Physiol. d. S. 15. Bd. S. 102.

bestätigt, bloss nahm die Verschmelzbarkeit nach oben und nach unten ein wenig zu.

3. „Der Verschmelzungsgrad ist unabhängig von der Stärke der Komponenten, sowohl der absoluten wie der relativen." Dagegen fand Vf., dass bei geringerer absoluter Intensität die Verschmelzung sich leichter, bezw. wenigstens die Analyse sich schwieriger vollzieht. Wenn der niedere Ton stärker ist, wird die Verschmelzung stärker, schlechter, wenn der höhere stärker ist.

4. Gegen O. Külpe verteidigt Vf. den Stumpfschen Satz: „Durch Hinzufügung eines beliebigen dritten und vierten Tones wird der Verschmelzungsgrad zweier gegebenen Töne in keiner Weise beeinflusst."

5. „Durch das Hinzutreten der Obertöne wird die Verschmelzung der höheren Verschmelzungsstufen vergrössert, die der niederen aber herabgesetzt." Gilt auch als Analysengesetz.

6. „Sehr kleine Abweichungen der Schwingungszahlen von den natürlichen, einfachen Verhältnissen der einzelnen Intervalle erzeugen keine merkliche Aenderung des Verschmelzungsgrades".

7. „Die Verschmelzungsgrade bleiben auch in der Phantasievorstellung erhalten." Vf. hört sogar die Schwebungen in der Phantasie, welche St. sich nicht vorstellen kann.

8. Gegen Stumpf, der auch bei über die Oktav hinausgehenden Intervallen dieselben Verschmelzungsstufen aufstellt, findet der Vf.: „Die über eine Oktave hinausreichenden Intervalle haben durchgehends einen geringeren Verschmelzungsgrad als die entsprechenden innerhalb einer Oktav; und die Verschmelzung nimmt bei Hinzufügung weiterer Oktaven fortgesetzt ab."

Dagegen stimmt Stumpf G. Kästner[1]) bei in der Behauptung: Konsonanz und Dissonanz fällt nicht zusammen mit Annehmlichkeit und Unlust; erstere werden wahrgenommen, und die Wahrnehmung erzeugt erst die Gefühle. Oktav, Quint, Terz, haben in zeitlicher Folge inbezug auf Annehmlichkeit einander abgelöst: der Gang des Konsonanzgrades ist der umgekehrte. In der Untersuchung von K. soll bloss vom Gefühlseindrucke die Rede sein, von „unanalysierten" Zweiklängen, d. h. solchen, bei denen sich die Aufmerksamkeit auf den Gesamteindruck, nicht auf die Bestandteile des Klanges richtet.

„Das Annehmlichkeitsmaximum zeigt sich bei der grossen Terz. Die Annehmlichkeit nimmt von der Oktave bis zur grossen Terz, abgesehen von einer Ausnahme, der Quarte, zu, während die Klangverwandtschaft abnimmt. Die Annehmlichkeit der Quarte ist kleiner als die der Quinte, grösser als die der Oktave. Von der grossen Terz bis zur kleinen Sekunde nehmen beide mit Ausnahme des Tritonus gleichmässig ab. Der Tritonus kommt in der Ordnung

[1]) Untersuchungen über den Gefühlseindruck unanalysierter Zweiklänge. Psych. Stud. v. Wundt 1908. IV. S. 473.

nach Klangverwandtschaft zwischen kleiner Terz und kleiner Sext, in der Ordnung nach Annehmlichkeit zwischen kleiner Sexte und kleiner Septime zu stehen.

Die Versuche gestatten einen zahlenmässigen Ausdruck für die Annehmlichkeit der verschiedenen Zweiklänge. „Addiert man für jedes Intervall die Annehmlichkeitsurteile und zieht aus den 20 Reihen das Mittel, so erhält man folgende Zahlen: Oktave $\frac{6,7}{11}$, Quinte $\frac{7,9}{11}$, Quarte $\frac{6,8}{11}$, gr. Sexte $\frac{8,1}{11}$, gr. Terz $\frac{8,6}{11}$, kl. Terz $\frac{7,8}{11}$, Tritonus $\frac{5,4}{11}$, kl. Sext $\frac{7}{11}$, kl. Septime $\frac{3,9}{11}$, gr. Sekunde $\frac{1,6}{11}$ gr. Septime $\frac{1,6}{11}$, kl. Sekunde $\frac{0,4}{11}$." „Die kleine Sekunde war im Durchschnitt am einheitlichsten das unangenehmste Intervall", mehr als das Intervall 256 : 284, resp. 320 : 355 Schwingungen, das von Stumpf und Krueger als Unlustmaximum bezeichnet wird, aber von manchen angenehmer gewertet wurde".

Der Gefühlston wird von verschiedenen Faktoren beeinträchtigt, von der absoluten Tonhöhe, von Schwebungen, von Stimmung und Individualität der Beobachter, von Uebung und Veranlagung. Welchen derselben die Hauptrolle zufällt, lässt sich schwer bestimmen.

Genauer hat Stumpf seine Theorie präzisiert in dem Aufsatze „Konsonanz und Konkordanz" [1]).

Er hält an der Verschmelzungstheorie fest, Krueger hat durch seine Modifikation der Helmholtzschen Theorie die Schwierigkeiten derselben nicht beseitigen können. Die Verschmelzung besagt nicht Einheit, sondern Einheitlichkeit, d. h. Annäherung an den Eindruck eines einzigen Tones. Die Verschmelzung hängt nicht von den physikalischen, sondern von den physiologischen Tonhöhen ab. Wird eine Tonoktave aus grösserer Entfernung gehört, so stimmt sie nicht mehr mit ihrer Oktave. Darum kann ein und dasselbe Tonpaar nicht in verschiedenen Graden verschmelzen.

Konsonanz und Dissonanz sind nur graduell verschieden, nur in unserem modernen, sehr entwickelten Musiksysteme sind sie spezifisch verschieden. Unsere Musik beruht auf dem Dreiklang in Dur und Moll. Welches ist aber das Strukturprinzip? Die Obertöne? Allerdings hat Dur die einfachen Verhältnisse 4 : 5 : 6, Moll 10 : 12 : 15, aber es gibt noch kleinere Verhältnisse: 6 : 9 : 11. Das zugrunde liegende Prinzip lautet: „Es werde die grösste Anzahl von Tönen innerhalb der Oktave angegeben, die sämtlich unter sich konsonieren, und zwar indem wir in der Tonbewegung von unten nach oben und unter den Konsonanzen von den stärkeren zu den schwächeren Konsonanzgraden übergehen." Darnach erhält man von c ausgehend zunächst g, dann es oder e. Also hat man c : e : g : c' und c : es : g : c'". „Weder Untertöne noch Differenztöne noch das reziproke Verhältnis der Wellenlängen zu den Schwingungszahlen halten Stich, weil es keine Untertöne gibt, weil die Differenz-

[1]) Zeitschr. f. Psychol. v. Schumann. 1911. 58. Bd. S. 321.

töne, von anderen abgesehen, Moll gegen Dur stark zurückstellen, und weil die Unterscheidung von Wellenlänge und Schwingungszahl als eine rein physikalische uns über psychologische Dinge keinen Aufschluss geben kann. Auch die Rechenoperationen, wodurch man seit Zarlino Moll als Umkehr des Dur ($^1/_4 : {}^1/_5 : {}^1/_6$) hinstellt, können psychologisch nichts erklären. Der Dualismus in diesem Sinne, als Theorie der symmetrischen Umkehrung aller Intervalle in unserem Tonbewusstsein, bleibt eine Fiktion."

„Aus der Durchführung des Konsonanzphänomens sind auch die modernen Leitern erwachsen. Und es ist das Verfahren hierbei ein besonders rationelles. Es besteht bekanntlich darin, dass auf den beiden mit dem Grundton am stärksten harmonierenden Tönen nach oben hin, der Dominante und Subdominante, wieder Dreiklänge aufgebaut werden, und zwar Dreiklänge von gleicher Art wie auf dem Grundton."

St. unterscheidet konkordante und diskordante Akkorde. Als erstere „bezeichnen wir alle Dreiklänge im gewöhnlichen Sinne des Wortes, also alle die Haupt- und Nebendreiklänge in Dur und Moll nebst ihren Um- und Weitlagerungen. Eine conditio sine qua non jedes Konkords ist, dass er eine Quinte oder deren Umkehrung, eine Quarte, enthält, ferner eine Terz oder deren Umkehrung, eine Sexte. Als diskordante oder Diskorde bezeichnen wir alle übrigen Akkorde, also solche, die aus Dreiklängen durch Hinzufügung ganz bestimmter rationell gerechtfertigter Töne oder durch bestimmte Alterationen der Dreiklangtöne selbst entstehen." „Die Konsonanz zweier Töne wird durch den Hinzutritt eines dritten nicht verändert; wohl aber kann Konkordanz durch einen weiteren Ton in Diskordanz übergehen. Wenn wir zu c : g oder zu c : e : g noch a hinzufügen, so behält die Quinte und behalten die Terzen ihre Verschmelzungsgrade unverändert bei. Dagegen geht die Konkordanz des Dreiklangs, ebenso die der Quinte, sofern sie als Teil eines solchen aufgefasst war, in Diskordanz über." „Konsonanz ist eine Sache der sinnlichen direkten Wahrnehmung, Konkordanz ist eine Sache der Auffassung und des beziehenden Denkens.". Konkordanz und Diskordanz sind nicht bloss graduell, sondern spezifisch verschieden. Das wohlgefällige Gefühl, das die Konsonanz erweckt, ist nicht Konsonanz, sonst wäre die Terz konsonanter als die Oktave.

V.

Der Grundgedanke der Lippsschen[1]) Erklärung der Konsonanz ist der, dass die Verhältnisse der Schwingungszahlen der physischen Reize auch psychisch, freilich in der unbewussten Sphäre, existieren. Aber gerade diese „unbewussten" Empfindungsvorgänge stossen auf die grösste Schwierigkeit. Darum gibt er sich grosse Mühe, die darüber bestehenden Missverständnisse aufzuklären. Wenn man den Namen „unbewusst" bei Seite lässt, ist seine „Theorie", so meint er, so harmlos als nur möglich. Er führt aus:

[1]) Psychologische Studien. 2. Aufl. Leipzig 1905.

„Niemand bezweifelt, dass mein Bewusstsein der Höhe eines Tones den Schwingungsanzahlen sein Dasein verdankt. Nun, in völlig analoger Weise verdankt meiner Anschauung zufolge das Bewusstsein der Konsonanz den Verhältnissen der Schwingungsanzahlen sein Dasein. Gewiss ist Konsonanz etwas ganz anderes als Verhältnis der Schwingungsanzahlen . . . Aber genau ebenso ist das, was ich Tonhöhe nenne, etwas völlig anderes, als eine bestimmte Schwingungsanzahl".

Dem Konsonanz- wie dem Tonhöhenbewusstsein geht eine Kette von unbewussten Vorgängen voraus, angefangen von den einfachen Schwingungsverhältnissen bis zu dem Momente, der unmittelbar dem Bewusstsein vorausgeht.

„Dieses Glied oder Element nun wollen wir den ‚unbewussten Vorgang des Empfindens' nennen . . ., weil daraus unmittelbar ein Bewusstseinsinhalt sich ergibt, den jedermann als einen Empfindungsinhalt zu bezeichnen pflegt". Nun aber müssen „die Teilvorgänge, die ich als die Empfindungsvorgänge bezeichnet habe, beide derjenigen Region angehören oder in die Region hineinragen, in welcher die von den verschiedenen Punkten und Gebieten der Körperperipherie herkommenden auf das Dasein von Empfindungsinhalten abzielenden Vorgänge zusammentreffen, und Elemente eines einheitlichen Zusammenhanges werden. Diesen Ort nun oder diese Region nenne ich die Seele, ohne es deswegen dem Physiologen zu verargen, wenn er sie lieber Gehirn- und Grossgehirnrinde nennt . . . Nennen wir aber einmal jene Region ‚Seele', dann müsssen wir natürlich auch die unbewussten Empfindungsvorgänge, von welchen bisher die Rede war, unbewusste seelische Vorgänge nennen. Ich verstehe also unter den ‚unbewussten seelischen Vorgängen', die den Tonempfindungsinhalten zugrunde liegen, die Endstadien des diesen Empfindungsinhalten zweifellos zugrunde liegenden, mit den physikalischen Reizen beginnenden, unbewussten Prozesses. Ich nenne sie aber so von dem Punkte an, wo sie nicht mehr isolierte Prozesse sind, sondern mit einander und mit gleichartigen seelischen Vorgängen in durchgängige Wechselbeziehung treten".

Wir glauben, dass Lipps den Physiologen oder eigentlich den Gehirnpsychologen zu viel zugesteht, wenn sie als jene gemeinsame Region, in welcher die verschiedenen peripheren Eindrücke sich begegnen, das Gehirn bezeichnen. In dem Bewusstsein der Konsonanz wird nicht nur das Zusammenstimmen zweier Töne, sondern diese Töne selbst werden mehr oder weniger deutlich wahrgenommen. Darum müssen auch in dem diesem Bewusstsein zugrunde liegenden Vorgange die beiden Töne gleichzeitig gegeben sein. Das Gehirn kann zwei Töne nur durch zwei unterschiedene Partien gleichzeitig in sich darstellen. Sind sie aber an zwei unterschiedene Massenteilchen gebunden, dann kann kein einheitliches Bewusstsein ihres Zusammenklanges entstehen. Höchstens könnten sie ihre Erregung in ein gemeinsames drittes Feld überleiten; dann haben wir aber nicht mehr zwei, sondern nur einen resultierenden Ton.

Sehr energisch bekämpft Lipps die Helmholtzsche, lange Zeit als klassisch gegoltene Erklärung der Konsonanz und Dissonanz. Dieselbe findet bekanntlich die Konsonanz in der Freiheit von Schwebungen, die sich bei den dissonanten Zusammenklängen einstellen. Es beruht darnach die Disharmonie auf Interferenzerscheinungen, welche bei dissonanten Tönen eine Diskontinuierlichkeit, damit eine unangenehme Rauhigkeit erzeugen. Dagegen

bemerkt Lipps mit Wundt, dass es dissonante Intervalle gibt, welche keine Rauhigkeit zeigen. Rauhigkeit und Dissonanz sind überhaupt ganz verschiedene Begriffe, ganz verschiedene Bewusstseinserlebnisse. Die Dissonanz ist keine Beschaffenheit der Töne, sondern ein Verhältnis, die Beziehung des Nichtzusammenpassens, der Gegensätzlichkeit, der Entzweiung nämlich zwischen zwei Tönen.

Vielleicht sagt man, das Dissonanzbewusstsein beruhe auf Rauhigkeitsbewusstsein. Davon wissen wir aber nichts; es müsste also ein unbewusster Vorgang angenommen werden, was zur Theorie des Vf.s führt.

Man kann sich auch dissonante Zusammenklänge vorstellen: wo bleiben da die Schwebungen? Den Dreiklang kann man auch sukzessiv anschlagen, ebenso einen dissonanten Dreiklang. Auch da zeigt sich Konsonanz und Dissonanz. Hier sind aber doch Schwebungen unmöglich. Es gibt ja diskontinuierliche Konsonanzen.

„Keine Rede davon, dass jemals konsonante Töne durch Hinzufügung der Diskontinuität in dissonante sich verwandelten. Mancher hat eine rauhe Stimme, und doch sind die von ihm gesungenen Intervalle konsonant, wenn auch etwas getrübt".

„Helmholtz hat aber selbst gelegentlich einen andern Grund der Dissonanz angegeben. Der Molldreiklang in der Lage $g—c_1—es_1$ ist weniger konsonant als $c—es—g$, weil in ihm die Kombinationstöne As_1 und B vorkommen, welche zwar weder unter sich noch mit einem der einzelnen Töne des Dreiklangs störende Schwebungen bilden, aber nicht in den Cmoll-Akkord hineingehören. Doch wie erklärt sich die Konsonanz? Dieselbe scheint Helmholtz keiner Erklärung bedürftig. Die Freiheit von Schwebungen ist doch etwas rein Negatives; Konsonanz aber ebenso wie Dissonanz etwas Positives. Es fragt sich aber: Wie kann das Zusammentreffen zweier Elemente, die einzeln für ein bestimmt geartetes Bewusstseinserlebnis ganz und gar keinen Grund in sich tragen, Grund sein für dies Bewusstseinserlebnis? Und wie verhält es sich nun mit der Konsonanz und Dissonanz auf anderen Gebieten? ... In beliebiger Richtung nebeneinander herlaufende, gerade, scharf gezogene Linien machen keinen konsonanten, sondern einen der Dissonanz entsprechenden Eindruck, obgleich hier für die Entstehung einer störenden Nebenempfindung, die mit den Tonschwebungen verglichen werden könnte, keine Gelegenheit ist ... Die Seele verlangt, dass die verschiedenen gleichzeitig wahrnehmbaren Linien in ihrer Grösse und Richtung einem gemeinsamen Gesetze gehorchen".

Und wie ist es nun nach Helmholtz mit der Konsonanz und Dissonanz aufeinanderfolgender Töne? Hier können keine Schwebungen entstehen. Helmholtz findet es nicht für nötig, hier die Dissonanz zu erklären, sondern umgekehrt die Konsonanz. Diese ergibt sich aus der Klangverwandtschaft, die in der Identität von Obertönen der aufeinander folgenden Klänge besteht. Aber es folgen sich auch einfache Töne und zeigen die gleiche Konsonanz. Nach Lipps ergibt sich die Konsonanz und Dissonanz hier dadurch, dass der vorhergehende Ton noch in der Seele hafte, freilich nicht so lebhaft wie beim Zusammenklang. Darum ist die Konsonanz und Dissonanz aufeinanderfolgender Töne nicht so lebhaft; sie nähert sich um so mehr der Konsonanz gleichzeitiger Zusammenklänge, je schneller die Aufeinanderfolge verläuft.

Die Theorie der Konsonanz von F. Krueger verwirft Lipps vollständig. Der durch die Differenztöne erzeugte Einklang bei der Konsonanz und verstimmte Einklang bei der Dissonanz sind Begleiterscheinungen, machen aber die Konsonanz und Dissonanz nicht aus. Etwa so wie wenn zwei zusammenpassende Farben auf reinem oder schmutzigem Grunde gesehen werden. Der Schmutz des Grundes hebt die Zusammenstimmung der Farben nicht auf. Man kann ja auch neben einem konsonanten Intervalle noch jenen verstimmten Einklang künstlich erzeugen: die Konsonanz wird dadurch nicht aufgehoben.

Den Grundfehler der Theorie findet Lipps in der falschen Auffassung der Gestaltqualitäten. Wir müssen uns bewusst bleiben,

„dass die Komplexqualität der Zusammenklänge und der Tonfolgen, sowie alle Komplexqualitäten auf Beziehungen beruhen. Und dann können wir natürlich die Komplexqualität, Konsonanz oder Dissonanz genannt, nicht auf irgend etwas reduzieren oder irgendwie ‚erklären', ohne zunächst die Beziehung ins Auge gefasst und die Frage gestellt zu haben, wie denn diese Beziehung der Konsonanz und Dissonanz, oder genauer wie das Bewusstseinserlebnis dieser Beziehung, wie mit einem Worte das Bewusstseinserlebnis der eigenartigen Zusammengehörigkeit oder Nichtzusammengehörigkeit, Verwandtschaft oder Fremdheit zwischen zwei Tönen uns verständlich werden könne".

Nun aber hat es „ebensowenig Sinn, diese Beziehung zurückführen zu wollen auf ein drittes gegenständliches Element, das irgendwie zu den in Beziehung stehenden Elementen hinzutritt, als es Sinn hätte, zu sagen, die Harmonie zweier Farben bestehe im Hinzutreten einer dritten Farbe".

Uebrigens fehlen bei sehr tiefen Tönen die Differenztöne. Wie soll hier die Konsonanz und Dissonanz erklärt werden?

An Stumpf richtet Lipps auch jetzt wieder die Frage: Was ist die Verschmelzung, welche die Konsonanz ausmachen soll? Nun, Einheit zweier Töne. Aber das Wort Einheit hat so mannigfache Bedeutung, dass man es ohne nähere Erklärung in keinem Falle gebrauchen sollte. Im Grunde muss Stumpf eine numerische Einheit oder Annäherung an dieselbe verstehen. Aber die Unmusikalischen nehmen oft einen Ton wahr, wo die Musikalischen die zwei hören. Also wäre die Konsonanz für beide verschieden?

„Stumpf gibt an einer Stelle zu verstehen, was den Sinn der ‚Verschmelzung' ausmache, könne man schliesslich mit Worten nicht eigentlich verständlich machen. Wie die Verschmelzung sich ausnehme, müsse man eben hören. In der Tat wird dies das letzte Mittel sein. Aber dies Mittel entscheidet zugleich am sichersten gegen die Identifizierung von aktueller Verschmelzung und Konsonanz. Ich höre zwei Töne gleichzeitig und finde in meiner Gesamtempfindung eine Weise derselben, sich zu verhalten, vor, die ich mit Fug und Recht als Verschmelzung bezeichnen kann. Ich höre dann die gleichen Töne, nur dass der eine schwächer geworden ist, und finde eine andere Weise derselben, sich zu einander zu verhalten, vor, nämlich ein stärkeres Ineinanderfliessen. Ich höre zum dritten Male die gleichen Töne, verwende aber auf ihre Auffassung geringere Aufmerksamkeit, und finde, wenn ich mich des Erlebten erinnere, wiederum diese zweite Weise der Töne sich zu einander zu verhalten. Ich höre endlich die Töne nacheinander, und finde in meinem Gesamtempfinden von jenem Verhalten der Töne zu einander, wie ich

es beobachtete, als die Töne gleichzeitig gegeben waren, schlechterdings gar nichts mehr . . . Die Konsonanz der Töne aber ist in allen diesen Fällen dieselbe".

Nach Stumpf ist die Wohlgefälligkeit kein wesentliches Merkmal der Konsonanz. Aber

„wenn wir in der Dämmerung Farben nicht unterscheiden können, wenn beim Uebergang von einer Farbe zur andern die ‚Vorstellung' der einen mit der Wahrnehmung der andern ‚verschmilzt', wenn bei schlechter Beleuchtung die Gliederung eines Gebäudes undeutlich wird, oder die Gegenstände unserer Umgebung zusammen oder ineinander ‚fliessen', ist dies Konsonanz? Nein. Und warum nicht? Weil uns hier nicht so zumute ist, wie uns bei der musikalischen Konsonanz zumute zu sein pflegt".

Aber Stumpf bemerkt,

„dass die isolierten Intervalle ihren Gefühlswert seit dem Altertum wesentlich verändert haben. Bei den Alten finden wir die Oktave als angenehmste und schönste Konsonanz bezeichnet. Im Mittelalter wurde eine Zeitlang die Quinte als schönster Zusammenklang gepriesen. Gegenwärtig werden wir geneigt sein, die Terz als das süsseste, wohllautendste Intervall zu bezeichnen".

Das beweist nur, dass die Disposition des Geniessenden wesentlich mit zu dem Wohlgefallen beiträgt. Je einfacher der Empfindende, desto einfachere, klarere Verhältnisse gefallen ihm.

Gegen die Wundtsche Theorie hat Lipps im allgemeinen einzuwenden, dass die verschiedenen von ihm geltend gemachten phonischen und metrischen Faktoren allerdings zur Konsonanz beitragen, sie modifizieren können, im Grunde sie aber schon voraussetzen, das aller Konsonanz Gemeinsame nicht erklären. Dazu gehört die Einfachheit; bei der Konsonanz fallen Kombinationstöne zusammen, bei der Dissonanz nicht. Aber nicht die Mannigfaltigkeit, sondern die der Klarheit widersprechende Mannigfaltigkeit macht die Dissonanz. Aehnliches gilt von den Schwebungen und verstimmten Einklängen.

Das metrische Element der Konsonanz liegt nach Wundt darin, dass z. B. mit Rücksicht auf die Schwingungszahlen

„die Tonstrecke zwischen *C* und *c* durch den Ton *G* in zwei gleiche Teile geteilt wird, und ebenso die grosse Terz in der Mitte liegt zwischen dem Grundton und der Quint. Aber das Prinzip der gleichen Teilung konsonanter Intervalle gilt nur, soweit dabei die Schwingungsverhältnisse genügend einfache bleiben, oder was dasselbe sagt, soweit die Teilung konsonante Intervalle gibt".

Das meiste Gewicht legt Wundt auf die Klangverwandtschaft, die direkte und indirekte. Erstere besteht darin, dass zwei konsonante Klänge viele Obertöne gemein haben. Aber das Ergebnis des Zusammenklingens könnte nur sein, dass die gemeinsamen Töne sich verstärken. Wenn der gemeinsame Ton nicht das ganze Wesen der beiden Klänge bestimmt, kann er sie nicht verwandt machen. Aber selbst dann haben wir keine Konsonanz. „Irgend ein Geschmack, z. B. ein süsser Geschmack oder ein Vanillegeschmack, sei verschiedenen Geschmäcken beigemischt. Dieser Geschmack steht nicht neben dem Geschmack, den die Speisen im übrigen haben, sondern er durchdringt sie. Dann wird doch dadurch nicht eine

innere Verwandtschaft der Geschmäcke hergestellt, es sei denn, dass der gemeinsame und die verschiedenen Geschmäcke durchdringende Beigeschmack zu den Grundgeschmäcken passt. Im übrigen aber: Worauf beruht es denn, dass die Teiltöne der Klänge so innig sich durchdringen, oder zu der Einheit des Klanges verschmelzen? Die Antwort lautet: Auf ihrer Konsonanz", Dabei wird aber wieder vorausgesetzt, was zu erklären ist.

Wo die direkte Klangverwandtschaft versagt, nimmt Wundt die indirekte zu Hilfe, die darin besteht, dass zwei Töne als Teiltöne eines Klanges vorkommen; *c* ist mit *g* verwandt, weil *c* erster, *g* zweiter Oberton von *C* ist. Aber nehmen wir einmal an,

„ich habe zwei Objekte, die sich innerlich fremd gegenüberstehen, d. h. keinen gemeinsamen Grundzug aufweisen, immer mit demselben Objekte erfahrungsmässig zu einem Ganzen sich zusammenschliessen müssen. Dann entsteht daraus zweifellos ein immer deutlicherer Eindruck der Zusammengehörigkeit, nicht der inneren Zusammengehörigkeit oder der Verwandtschaft, des Zusammenstimmens usw.: Dieselben müssen zu einander passen".

Durch die öftere Erfahrung kann die Eindringlichkeit des Zusammenpassens gefördert, nicht hergestellt werden.

Gegen alle dargelegten Theorien führt Lipps zwei entscheidende Tatsachen an. Erstens erklären sie nicht, warum die Konsonanz in ihrer Vollkommenheit nicht mit dem Wohlgefallen parallel geht, warum z. B. die Terz wohlklingender ist als die Oktav. Dagegen

„überall da, wo mehrere durch einen gleichen Grundzug, eine identische Grundform, einen gemeinsamen Grundrhythmus, ein einziges Grundgesetz innerlich an einander gebunden sind, wird das Ganze erfreulicher, wenn das Gemeinsame unbeschadet seines deutlichen Heraustretens und seiner herrschenden Stellung in eigenartiger, auseinandergehender, schliesslich gegensätzlicher Weise sich ausgestaltet, wenn ein Gleichgewicht in der Unterordnung unter das Gemeinsame oder in der Einordnung in dasselbe stattfindet. Es liegt mit einem Worte in der Natur desjenigen, was wir als innerlich einheitlich oder als verwandt bezeichnen, dass es Gegenstand grösserer Befriedigung ist, wenn eine eigenartige und gegensätzliche Bildung des Verwandten der Verwandtschaft gegenübertritt".

„Die zweite Tatsache, welche gegen alle jene Theorien spricht, ist die Unfähigkeit, die Konsonanz der Tonfolge befriedigend zu erklären".

Nach Lipps erklärt sich auch die Tonfolge, die Melodie, auf grund der physikalischen Schwingungsverhältnisse, welche in die entsprechenden rhythmischen seelischen Schwingungen sich umsetzen. Der Grundgedanke ist, dass der zweiteilige Rhythmus der natürlichste ist, und darum die Seele aus ihm herausgedrängt durch einen drei-, fünf-, siebenteiligen Rhythmus zu ihm als ihrer Ruhelage zurückstrebt:

„Treffen Töne zusammen, die sich zu einander verhalten wie 2^n : 3, 5, 7 usw., so besteht eine natürliche Tendenz der letzteren zu den ersteren hin; es besteht eine Tendenz der inneren Bewegung, in den ersteren zur Ruhe zu kommen. Jene ‚suchen' diese als natürliche Basis, als ihren natürlichen Schwerpunkt, als ihr natürliches Gravitationszentrum. Dies ist naturgemäss um so mehr der Fall, je kleiner das *n* ist; *n* ist aber am kleinsten, wenn es gleich *o* ist. Und 2^0 ist gleich 1; d. h. die vollkommenste Ruhelage und das letzte Gravitationszentrum solcher Töne bleibt immer der absolute Grundrhythmus".

Diese Erklärung der Melodie erscheint uns durchaus unbefriedigend. Zuerst muss bemerkt werden, dass die Auffassung derselben als eines Strebens nach Ruhe durchaus einseitig ist. Allerdings verlangt das Ohr nach dem Grundton zurückzukehren, besonders am Schlusse; aber ebenso stark und noch stärker ist die Tendenz, aus der Ruhelage des Grundtons hinauszugehen. Man kann zum mindesten zweifelhaft sein, welche Teile der Melodie, die aus der Ruhe hinausgehenden oder die zurückkehrenden, dem Ohre mehr Wohlgefallen bereiten. Dieses Wohlgefallen ist übrigens durchaus keine blosse seelische Befriedigung, die wir in der Ruhe nach Unruhe empfinden, sondern eine positive Lust an der Folge von Tönen. Die Melodie bietet auch rein seelisches Wohlgefallen, sie ist so ausdrucksvoll, so innig, so gefühlserregend durch das Tempo, durch Wiederholung von Tönen, durch Anhalten derselben usw., dass mathematische Verhältnisse der Tonfolge dies nicht zu erklären vermögen.

Aber selbst die Beruhigung, die in der Rückkehr zum Grundton als Gleichgewichtslage liegen soll, ist nicht zuzugestehen. Die Zweiteilung, der Zweivierteltakt hat vor der Dreiteilung, dem Dreivierteltakte nicht den entscheidenden Vorzug, den Lipps dafür in Anspruch nimmt. Mit derselben Leichtigkeit, mit welcher man vom Dreivierteltakt zum Zweivierteltakt übergeht, geht man auch vom Zweivierteltakt zum Dreivierteltakt über. Oder besser gesagt: Der störende Eindruck, den im Augenblick der Uebergang vom Zweivierteltakt zum Dreivierteltakt macht, findet sich auch beim Rückgang des Dreivierteltaktes zum Zweivierteltakt. Man denke nur an die im Zweivierteltakt angewandten Triolen. Was in der bewussten Sphäre der Seele so klar uns vorliegt, kann auch nicht in der unbewussten Sphäre sich anders verhalten.

Eingehend widerlegt Lipps die ganz neue Theorie der Melodie von M. Meyer, Die Theorie von M. Meyer lautet: „Wenn 2 Töne sich verhalten wie $2^n : 3, 5, 7, 19, 15$, wobei 2^n jede Potenz von 2 einschliesslich $2^0 = 1$ bezeichnet, so ist mit dem Fortgang vom ersten zum zweiten dieser beiden Töne eine Tendenz zur Rückkehr zum ersten verbunden"; darum ist das Ohr nur befriedigt, wenn dieser erste Ton als Tonika am Schlusse der Melodie wiederkehrt. Die Tonika, d. h. der befriedigende Schlusston der Melodie, müsste nach diesem Musiktheoretiker die Quarte sein. Die Melodien, welche auf der diatonischen Tonleiter aufgebaut sind, schliessen aber nicht so. Also beruhen sie nicht auf der diatonischen Tonleiter. Diese muss darum umgebildet werden.

An die Stelle der Quart muss die natürliche Septime der Quint, an die Stelle der Sext die Sekunde der Quint (8 : 9) gesetzt werden. $C : F$ muss nicht 3 : 4, sondern 16 : 21, $C : A$ nicht 3 : 5, sondern 16 : 27 werden. Damit bekommt nun C die Bedeutung der Tonika.

Dagegen Lipps:

„Aufgrund dieser Vorstellung von der ‚alten Theorie' findet Meyer überall in Melodien Töne, oder er findet ganze Melodien, mit denen seiner Ueberzeugung

nach die alte Theorie gar nichts anzufangen weiss. Das sind Phantasien. In jedem der Fälle, die Meyer anführt, ist die Deutung für die ‚alte Theorie' vollkommen klar. Die alte Theorie hat ihre darauf bezüglichen und jedermann bekannten Regeln".

VI. Die Melodie.

Wir sahen, wie Lipps die Melodie aus der Harmonie ableitet. Von Fr. Weinmann[1]) wird aufgrund der Lippsschen Auffassung der Konsonanz als eines rhythmischen Verhältnisses die Melodie detailliert erklärt.

„Die Melodie ist ein rhythmisches System. Es baut sich auf einem Grundrhythmus als herrschenden Einheitspunkt auf, auf welchen die anderen Rhythmen bezogen erscheinen. Dieser ‚Grundrhythmus' ist in der Tonika, die ihm freundlich oder feindlich gegenübertretenden Rhythmen sind in den übrigen Tönen der Melodie gegeben". „Der zweiteilige Rhythmus ist der ursprüngliche . . . Die Zweigliederung, die Zusammenfassung von je zwei Elementen zu einer Einheit, und weiter die potenzierte Zweigliederung, die Zusammenfassung von zwei solchen Einheiten zu einer höheren Einheit usf., ist also die natürlichste, die primäre. Ihr steht gegenüber als sekundäre die Gliederung nach der Dreizahl und weiterhin die Fünf-, Siebengliederung usw. Demnach ist der Uebergang zur Zweigliederung die einfachere, die natürlichste rhythmische Leistung. Die Gliederung nach der Zweizahl, kann man allgemein sagen, erzeugt den Eindruck des Geschlossenen, der Ruhe oder des wieder zur Ruhe Gekommenen, des Gleichgewichts; die Drei-, Fünf-, Siebengliederung mutet ihr gegenüber eigentümlich fortstrebend, bewegt, unruhig an".

„Angewandt auf die Tonrhythmen würde dies lauten: Von zwei Tönen, deren Schwingungszahlen im Verhältnis von 3, 5, 7, 9 etc. zu 2 oder zu einer Potenz von 2, also 2^n stehen, repräsentiert letzterer die Gleichgewichtslage. Es besteht demnach die Tendenz, zu ihm zurückzukehren, die Bewegung strebt zu ihm hin, sucht in ihm wieder zur Ruhe zu kommen. Der Ton 2^n ist für die Töne 3, 5, 7 usw. der Zielton. In zweiter Linie besteht ein solches Hinzielen dann auch bei rhythmischen Verhältnissen, deren eines Element im Gegensatz zum andern die Zweigliederung zwar nicht repräsentiert, aber in sich schliesst, . . . wie es z. B. bei dem der kleinen Terz entsprechenden Verhältnis 5 : 6 der Fall ist. Hier befasst das 6 die Zwei- und Dreigliederung in sich. Der auf der einen Seite in 5 Einheiten gegliederte Grundrhythmus kehrt auf der anderen Seite wieder als in zwei Mal drei Einheiten oder in zwei Einheiten von je drei Elementen gegliedert, als gleichzeitig nach dem Prinzip der Dreizahl und der Zweizahl differenziert".

Die Mollmelodie unterscheidet sich dadurch von dem Dur, dass, „während in Dur 3 Dominanten bestehen, *c* als Haupt-, *g* und *f* als Nebentoniken, es in Moll durch das Hinzukommen von *es* und *as*

[1]) Zur Struktur der Melodie. Zeitschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinn. von Ebbinghaus und Nagel, 1904, Bd. 34 S. 340, 401.

ihrer fünf sind. Und da ferner die Dominanten *es* und *as* in weit höherem Grade der Tonika *c* gleichwertig sind, als das in Dur bei einer der beiden Dominanten der Fall, und der Antagonismus zwischen *f* und *c*, aus dem erst das entschiedene Ueberragen des *c* entspringt, hier geschwächt erscheint, so fehlt dem Mollsystem, der Melodie in Moll, die straffe Geschlossenheit, die Eindeutigkeit des Dur".

Die „Angleichung" besteht in einer Verzichtleistung des Gehörs auf physikalisch richtige Intonation, indem die geringe Unreinheit unbewusst unter der Schwelle bleibt. *f* z. B. ist einmal Quart ($c : f = 3 : 4$), es ist aber auch Septime ($g : f = 4 : 7$); in der herkömmlichen Intonation wird dieser Unterschied vernachlässigt.

Darauf beruht die Zulässigkeit der „temperierten Stimmung". Dieses System stellt eine höhere Entwicklung der Musikpsychologie dar. „Die einzelnen Töne gewinnen in der temperierten Stimmung eine Vieldeutigkeit, die harmonisch-modulatorisch und somit auch melodisch die wertvollste Bereicherung ausmacht. Noch reichlichere Ausgestaltung erhält die Melodie durch Herbeiziehung der chromatischen Tonleiter". „Sie gewinnt die Fähigkeit der breiteren Ausgestaltung, der Umschreibung ihrer Linien in ornamentaler Weise".

Es ergibt sich, „dass die Melodie um so eindrucksvoller ist, je mehr und je fremdere und gegensätzlichere Töne sie als Bestandteile in sich aufnimmt. Dabei nähert sie sich aber zugleich immer mehr einer Grenze, jenseits welcher das Gleichgewicht zwischen Einheitlichkeit und Gegensätzlichkeit, das ‚Gleichgewicht in der Unterordnung' verloren geht, die Unterordnung einem beziehungslosen Nacheinander weicht. Das Maximum der psychischen Quantität stellt sich ein bei einem Optimum an Einheitlichkeit und Differenzierung". „Je mehr eine Melodie auch die der Tonika gegensätzlichen Töne der diatonischen Leiter in ihr Bereich zieht, desto mehr Leben scheint sie zu haben. Hemmung und Ueberwindung, Streit und Sieg, bald heftigerer, bald leichterer Art, glauben wir in ihr ausgedrückt zu finden, ‚fühlen wir in sie ein'. Und der Zwiespalt wächst, das innere Leben der Melodie wird reicher, umfassender, zugleich aber nimmt auch die Geschlossenheit ab, die Unruhe und Unbestimmtheit nimmt zu, je mehr chromatische Töne hineinkommen und eine Rolle zu spielen anfangen". „Der verbindende Grundrhythmus soll erkennbar alle sich ergebenden Beziehungen beherrschen und den Widerstreit der Rhythmen logisch lösen".

Dies erklärt manche Momente der Melodie, aber, wie wir sahen, nicht alle. M. Meyer bestreitet den Zusammenhang der Melodie mit der Harmonie überhaupt, da es Melodien, wie in der Japanischen Musik, gebe, wo die Harmonie fehlt.

Lipps selbst führt noch ein anderes Moment zur Begründung des ästhetischen Genusses an der Melodie wie an jedem Kunstwerk an: Die Einfühlung. Darüber handelt H. Siebeck[1]).

[1]) Ueber musikalische Einfühlung Zeitschr. f. Phil. u. philos. Kritik 1905, 127. Bd. S. 1 ff. Musik und Gemütsstimmung. 1913. 150. Bd. S. 57 ff.

Zur ästhetischen Auffassung eines Dinges oder Vorganges gehört, dass zwei Momente wenigstens annähernd im Gleichgewicht sind: das Anmuten in der Richtung von Lust und Unlust und „die Auffassung und Zusammenfassung der in ihm gegebenen Bestandteile und Verhältnisse, wodurch uns das Wahrgenommene als ein bestimmt charakterisierter Gegenstand erscheint; also ein gefühlsmässiges und ein gegenständliches Moment". „Man hat dann immer eine bestimmte Gestaltqualität in unmittelbarer Verbindung mit einer bestimmten Gefühlsfärbung. Dadurch erst ist die Möglichkeit gegeben, das Wahrgenommene als Analogon eines Beseelten, oder wie man diesen Tatbestand sonst bezeichnen will, aufzufassen, mit einem jetzt gebräuchlichen Worte: die Möglichkeit der Einfühlung. Die Gesamtwirkung jener beiden Momente gibt die Stimmung.

„Die Stimmung ist nicht die Folge der Einfühlung, sondern ihre Bedingung, und die Einfühlung selbst beruht nicht eigentlich darauf, dass wir uns in den Gegenstand, sondern darauf, dass wir den Gegenstand sozusagen in uns hineinfühlen, d. h. dass wir mit der Vorstellung seines Inhaltes das oben als Stimmung Bezeichnete in uns erleben. Vermittelst der Stimmung wird der Gegenstand ein Moment unseres eigenen Gefühlszustandes; er hört auf, dieses oder jenes Ding für uns zu sein, und wird ein bestimmter Wert unseres eigenen Gefühlslebens. Sofern er nun aber doch nicht umhin kann, den Charakter des Aeusseren, eines Aussendinges zu behalten, erscheint dieses Aeussere als ein Durchseeltes und wird dadurch ein Symbol des Persönlichen".

Auf die Musik angewandt bestimmt sich dieser Begriff der Einfühlung so:

„In eine Anzahl und Folge von teils gleichzeitig, teils nacheinander gegebenen Tönen mit Melodie, Harmonie und Rhythmus fühlen wir, wie wir sagen, mehr oder weniger bestimmte seelische Inhalte hinein und erfahren so darin ein Stück, d. h. ein Abbild, eigenen Gemütslebens, und zwar unbeeinflusst von den Zufälligkeiten des wirklichen Lebens, daher in einer Art idealer Reinheit sich abspielend und in der Abfolge der Zustände harmonisch eins aus dem andern sich entwickelnd. So wird uns das Musikstück zu einem idealisierten *analogon personalitatis*". „Dasjenige, was aufgrund des Gleichgewichtes dieser beiden Momente (das gefühlsmässige und objektive) im Reiche der Töne vermittelst der dadurch bedingten Stimmung zur Einfühlung gelangt, ist das Bild von Wesen, Eigenart und Wert unserer Gefühlswelt selbst".

Die Lippsche Einfühlung ist vielfach beanstandet worden, dass sie aber in der Musik eine wichtige Rolle spielt, kann doch nicht in Abrede gestellt werden; wer nur etwas auf sich achtet beim Anhören einer freudigen oder traurigen Musik, wird sie an sich bestätigt finden.

VII. Dur und Moll.

Zahlreich sind die Versuche, den charakteristischen Unterschied zwischen den beiden Tongeschlechtern, ihrer Harmonie und Materie zu erklären; eine Uebersicht über die bisherigen Theorien gibt H. Riemann im Musik-Lexikon. Die allerneueste Erklärung bietet O. Külpe, und P. H. Pear glaubt dieselbe im psychologischen Institut Külpes zu Würzburg experimentell bestätigt gefunden zu haben [1]).

Der Durakkord c e g besteht aus einer grossen Terz ce und einer kleinen eg. Auch der Mollakkord c s g besteht aus einer grossen und kleinen Terz sg und cs, nur dass die grosse Terz der kleinen nachfolgt, nicht vorausgeht, wie beim Durakkord. Er ist also eine Umkehr des Durakkords. Die grosse Terz verschmilzt aber stärker als die kleine. Der Durakkord zeigt nun eine bessere Verschmelzung, ist harmonischer, konsonanter als der Mollakkord. Dieser Unterschied der Verschmelzung, so schliesst Külpe, kommt also von der Anordnung der Terzen, nämlich: Ein Akkord verschmilzt stärker als seine Umkehrung, wenn das stärker Verschmelzende der beiden Intervalle des Akkords tiefer liegt, als das schwächer Verschmelzende.

Gegen diese Külpesche These und die Experimente von Pear erhebt E. Waiblinger kräftige Bedenken [2]).

Von zwei Dreiklängen, die sich nur durch die Stellung ihrer Intervalle unterscheiden, ist keineswegs immer der stärker verschmelzende ein Durakkord, der schwächer verschmelzende ein Mollakkord. So der Akkord c s as und seine Umkehrung c f as. Die beiden Dreiklänge bestehen je aus einer Quart, einem stark verschmelzenden Intervall und aus der schwach verschmelzenden kleinen Terz. Und doch ist der Akkord mit der tieferen Quart ein Mollakkord, der andere mit der tieferen kleinen Terz ein entschiedener Durakkord.

Man kann Akkorde finden, die stärkere Verschmelzung zeigen als ein gegebener Dur-, und solche, die schwächer verschmelzen, als ein Mollakkord, man hätte also Potenzen von Dur und Moll, einen „Durer“ und einen „Moller“.

Es gibt Akkorde, die weder Dur noch Moll sind, obwohl der Unterschied ihrer Verschmelzung deutlich empfunden wird, so z. B. c d g und seine Umkehrung c f g.

Es gibt viele Akkorde, die weder Dur noch Moll sind. Der Akkord c es as hat von As-Dur die Tonika as, die Terz c und die Quint es. Derselbe Akkord hat von Cmoll die Tonika c, die Terz es und die Sept as.

Der Unterschied des Dur- und Mollakkords ist für das Gehör

---

[1]) The Experimental Examination of some differcences between the Major and Minor Chord. The Brit. Journ. of Psych. IV p. 33.

[2]) Arch. f. d. g. Psych. 24. Bd. 1. Heft.

so gewaltig, dass er durch die Verschiebung der grossen und kleinen Terz nicht erklärt werden kann.

Vf. findet aber auch die übrigen gangbaren Erklärungen des verschiedenen Eindrucks von Dur und Moll nicht befriedigend, so die Verschiedenheit der Obertöne von Dur und Moll und die verschiedenen Beziehungen der Obertöne unter einander. „Ebensowenig nützt es, die Töne des Durdreiklangs und des Molldreiklangs je auf verschiedene tiefe Töne zu beziehen, als deren Obertöne die jeweiligen Dreiklänge angesehen würden. All diese Hilfstöne klingen viel zu leise, wenn sie überhaupt klingen."

Waiblinger gibt nun selbst folgende Erklärung:

„Im Molldreiklang treten c und es in Wettbewerb. Von diesem Zwist kommt es, dass man das Moll so häufig als Tongeschlecht der Zerrissenheit, Sehnsucht und Schwermut bezeichnet, während man das Dur als einheitlicher auffasst. Dur ist zentrisch, Moll ist bizentrisch.". Im Durakkord beziehen sich die Töne e und g auf c; im Moll aber war auch es Tonika, und g bezieht sich gleichmässig auf c und es. Dies der Eindruck, den der Vf. von den beiden Akkorden empfängt. Aehnlich Weinmann, wie wir sahen.

Den gefälligen Eindruck des Durakkordes erklärt Waiblinger mit Stumpf phylogenetisch. Die Musik begann mit Flöten und Hörnern, bei denen die Obertöne c g c' e' g' hervortraten. Der Mollakkord entstand erst nachträglich durch Zufall, musste also von dem so stark konsonanten Durakkord abstechen und unangenehmer empfunden werden.

Ob diese Erklärung Beifall finden wird, ist abzuwarten. Sie beruht auf der Stumpfschen Auffassung der Konsonanz als Verschmelzung, wogegen der Umstand spricht, dass die Oktav stärker verschmilzt als die Terz, die doch gefälliger ist. Freilich betrachtet Stumpf die Wohlgefälligkeit als begleitendes Gefühl der Konsonanz, was andere, z. B. Lipps, entschieden bestreiten.

Die Külpesche Erklärung leidet an dem Mangel, dass sie nicht erklärt, warum die tiefere Lage der besser verschmelzenden Intervalle den Akkord wohlgefälliger macht. Man müsste das Gegenteil vermuten; denn das höhere Intervall macht einen stärkeren Eindruck auf das Gehör als das niedere mit tiefen Tönen.

Als Schlussergebnis müssen wir die Tatsache konstatieren, dass eine allgemein befriedigende Erklärung der musikalischen Konsonanzverhältnisse noch nicht gefunden ist.

Friedrich Nietzsches Erkenntnistheorie.

Von P. Mauritius Demuth O. F. M. in Dorsten.

Eine einheitliche Darstellung der Ansichten Nietzsches über unser Erkennen, über die Bedeutung und Ausdehnung unseres Wissens bietet mancherlei Schwierigkeiten. Einmal ist die von ihm bevorzugte aphoristische Form der Darstellung einer philosophischen Gedankenentwickelung nicht günstig. Stilistisch sind die Arbeiten Nietzsches zwar ein Meisterwerk der deutschen Sprache; aber manchmal mag das Verlangen, geistreich zusammenzustellen, durch Wortspiel zu wirken, das logische Denken überwuchert haben. Nietzsche ist eben mehr Künstler als Philosoph. Kein Wunder deshalb, dass uns derselbe Aphorismus oft genug ganz verschiedene Dinge lehrt.

Erschwert wird das Verständnis noch durch die Uebertreibungen, deren Nietzsche sich schuldig macht. Besonders gegen Ende seiner schriftstellerischen Tätigkeit gehen diese ins Masslose. Man darf deshalb das Urteil A. Riehls verallgemeinern: „Es wäre ein Leichtes, auch hier (beim Urteile über die Frauen) Nietzsche zum Zeugen gegen Nietzsche anzuführen“ [1]). Wie weit bei diesen Widersprüchen und Uebertreibungen seine Krankheit mitgewirkt, wird schwer zu entscheiden sein. Manche, zumal seine Freunde, wollen in ihm das Ganz-Genie, den Uebermenschen sehen, während andere, die nüchtern denken und urteilen, einen verderblichen Einfluss nicht leugnen [2]). Uns scheint es ehrenvoller für Nietzsche zu sein, die Uebertreibungen und Gehässigkeiten auf Rechnung der mehr und mehr hervortretenden Krankheit zu setzen. Für uns hat diese Frage keine direkte Bedeutung, da wir es nur mit den Schriften zu tun haben, so wie sie uns überliefert sind. Doch werden wir einen Mittelweg einschlagen, manche Uebertreibung mildern und auf ihr richtiges Mass zurückführen müssen, um den eigentlichen Gedankengang des Autors zu finden.

Eine weitere Frage ist jene nach dem Entwickelungsgange Nietzsches. Fast allgemein begegnet man der Ansicht, wir müssten drei von einander mehr oder weniger scharf getrennte Abschnitte zugeben. Er selbst hat den Anlass dazu gegeben. In den ersten Jahren seiner Lehrtätigkeit be-

[1]) A. Riehl, Friedrich Nietzsche, der Künstler- und Denker[5] 154.

[2]) Zu dieser Frage sei hingewiesen auf Grützmacher, Nietzsche, Leipzig 1910, vierte Vorlesung 53 ff.

trachtet er sich als den Schüler F. Schopenhauers und den Freund R. Wagners. Dann huldigt er für kurze Zeit mehr dem Positivismus, bis er sich zu einer selbständigen Philosophie durchgerungen, zum moralischen Kritizismus und zum Problem des Uebermenschen. Mit Recht wendet sich Frau Förster-Nietzsche gegen eine solche Erklärung [1]). Schon in den ersten Jahren ist Nietzsche, wenn auch ein treuer Verehrer Schopenhauers, doch nicht sein Nachbeter. Er weiss sich seine Ansicht wohl zu wahren. Fragen, die für den Meister wesentlich sind, hat der Schüler geleugnet. So finden wir bei Nietzsche einen Optimismus des Lebens und einen starken Individualismus, dann kommt freilich für kurze Zeit eine mehr positivistische Richtung, hervorgerufen durch französischen und englischen Einfluss. Doch auch hier bleibt er sich erkenntnistheoretisch treu: er ist und bleibt Skeptiker oder gar Nihilist. Nur tritt der Verstand gegenüber dem Willen mehr in den Vordergrund.

Bald jedoch müssen diese, dem Charakter Nietzsches fremden Einflüsse weichen. Die ersten Anschauungen brechen aufs neue durch, während sich eine gewisse Aenderung nicht leugnen lässt. Vor allem will Nietzsche jetzt als selbständiger Philosoph dastehen, von keinem mehr abhängig, von keinem beeinflusst. Ein festes Ziel steht ihm vor Augen, was in den Jugendjahren bewusst nicht so der Fall war. Er will die alten Moralwerte vernichten, will neue Werte schaffen, will dadurch das Menschengeschlecht auf die Höhe seiner Entwickelung führen. Wille zur Macht und Uebermensch, das ist der kurze Inbegriff seiner Lehre. Doch beim aufmerksamen Lesen findet man diese Gedanken in ihren Grundzügen bereits in den ersten Schriften wieder. Es gibt da so viele Parallelen, dass man notgedrungen einen innigen Zusammenhang annehmen muss. Richtig dürfte wohl diese Fassung sein: von Schopenhauer und der Romantik ausgehend, hat Nietzsche sich allmählich sein System gebildet, dessen Entwickelung für kurze Zeit vom Positivismus unterbrochen und später in etwa beeinflusst wurde. Deshalb gehen wir nur kurz auf die beiden ersten Abschnitte ein, weil sonst Wiederholungen unausbleiblich sind. Benutzt ist die Taschenausgabe, Leipzig 1906, zitiert nach Band und Seite. Hauptsächlich kommen von den Werken in Betracht: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne [2]), und: Der Wille zur Macht [3]). Doch bieten auch die andern Schriften wertvolle Beiträge und Erläuterungen.

A. Schopenhauer und Nietzsche.

I. Phänomenalismus.

Nietzsche hat seinem Lehrer eine eigene Schrift gewidmet: Schopenhauer als Erzieher. Hier lesen wir das Bekenntnis: „Ich gehöre zu den

[1]) Friedrich Nietzsches Werke, Bd. II, Einleitung I.
[2]) I 503 ff. (Aus dem Nachlass).
[3]) IX und X erster Teil.

Lesern Schopenhauers, welche, nachdem sie die erste Seite von ihm gelesen haben, mit Bestimmtheit wissen, dass sie alle Seiten lesen und jedes Wort hören werden, das er überhaupt gesagt hat . . . Ich verstand ihn, als ob er für mich geschrieben hätte . . . Schopenhauer will nicht scheinen, denn er schreibt für sich, und niemand will gerne betrogen werden, am wenigsten ein Philosoph, der sich sogar zum Gesetze macht: betrüge niemanden, nicht einmal dich selbst“ [1]). Schon früher hatte er Schopenhauer als das Muster deutscher Kultur gepriesen. Bildung ist nur dann vorhanden, wenn ihr einziger Philosoph, Schopenhauer, sich zu ihr bekennen müsste [2]). Schopenhauer ist ihm der Lehrer, der ihn lehrt, „einfach und ehrlich im Denken und Leben zu sein“ [3]).

Das sind hohe Lobsprüche, die der junge Professor seinem Meister spendet. Bei solchem Studium darf es uns deshalb nicht wundern, überall auf die Lehren des Meisters zu stossen. Doch nur bis zu einem bestimmten Grade sehen wir diese Abhängigkeit. Selbst in wesentlichen Punkten treten starke Unterschiede hervor, deren sich Nietzsche damals wohl kaum bewusst geworden ist. Er spricht eben von dem Schopenhauer, den er aus den Werken des Lehrers herausgelesen. „Dabei geschah es ihm“, sagt Riehl, „dass er in das Bild Schopenhauers Züge seines eigenen Idealbildes eintrug“ [4]). Mit Recht fügt er hinzu: „Ein blosser Schüler Schopenhauers ist Nietzsche nie gewesen“; es sei denn in dem Sinne, jeder Meister habe nur einen Schüler, der ihm aber untreu werden müsse, weil er selbst zur Meisterschaft bestimmt ist [5]). Nietzsche hat es mit Schopenhauer gemacht wie mit den andern, denen er nahe trat: er legte in sie das Bild hinein, das er in seinen Freunden sehen und bewundern wollte. Bei näherem Verkehr musste die Illusion schwinden und der Bruch notwendig eintreten, der sich nicht mehr überbrücken liess. So war es mit Schopenhauer, so auch mit Wagner. Sobald Wagner eigene Wege einschlug und erst recht, als er sich nach der Meinung Nietzsches dem Christentume zuwandte, hörte die Begeisterung und Freundschaft zwischen beiden auf.

Schopenhauer unterscheidet zwischen anschauender und begrifflicher Erkenntnis und folgt darin ziemlich der Zeitströmung. Doch geht er einen Schritt weiter und fügt zwischen beide Reiche noch das Gebiet der Ideen ein, ein Abbild der Ideen Platos. Erkenntnistheoretisch ist er Phänomenalist im Geiste Kants. Wir können nur erkennen, was sinnfällig ist. Aber alles dies ist rein subjektiv. Ob den Reizen unserer Sinne eine objektive Aussenwelt entspricht, können wir nicht wissen, weil wir sonst das Kausalitätsgesetz über die erlaubten Grenzen ausdehnen müssten. Dies ist die eigentliche Lehre Schopenhauers. Man hat ihm vorgeworfen, später habe er von einer realen Aussenwelt gesprochen. Das ist richtig.

[1]) II 222. — [2]) I 405. — [3]) II 221.
[4]) A. a. O. 39. — [5]) Ebenda 41.

Diese Inkonsequenz findet sich bei ihm, findet sich aber auch bei den andern Idealisten, die gleichfalls ohne eine reale Aussenwelt nicht fertig werden können.

Auch Nietzsche ist Phänomenalist. Er leugnet die Erkennbarkeit der Aussenwelt, des Dinges an sich. In seiner Polemik gegen David Strauss beruft er sich auf die Vernunft, die uns dartut, wie wenig wir vom Dinge an sich erkennen[1]). Als Zeichen rohen Denkens sieht er es an, das Wort „real", „Realismus" so zu deuten, dass man dahinter den Gegensatz von Stoff und Geist wittern kann, dass Realismus die Richtung auf das Erkennen, Gestalten, Beherrschen des Wirklichen sei[2]). Was will das Wort „real" sagen? Etwa dass wir etwas ausser uns erkennen? Das ist nicht möglich. Jedes Wort ist nur ein Symbol von Vorstellungen, seien es bewusste oder unbewusste. Nur durch Vorstellungen werden wir zum Dinge geführt. Die Vorstellung allein, nicht das Ding ist uns bekannt. Eine andere Brücke gibt es nicht für uns: „Auch das gesamte Tierleben, das Spiel der Gefühle, Empfindungen, Affekte, Willensakte ist uns bei genauester Selbstprüfung nur als Vorstellung, nicht seinem Wesen nach bekannt". Selbst der Wille Schopenhauers macht keine Ausnahme. Er ist unentzifferbar[3]).

Hier schneidet Nietzsche jede Aussicht auf wahre Erkenntnis ab. Er leugnet nicht bloss die Erkennbarkeit der Aussenwelt, sondern erklärt auch die Bewusstseinstatsachen als Schein. Im dritten Teile kommt er mit grosser Schärfe hierauf zurück.

Mit einer solchen Ansicht ist über jede Metaphysik das Urteil gesprochen. Er gibt uns den wohlgemeinten Rat, auf jene zu hören, die den erkrankten Köpfen der Deutschen die Metaphysik widerraten oder sie doch durch die Natur oder Kunst ersetzen wollen[4]). Bei der metaphysischen Frage spielt die Kunst eine grosse Rolle. Ueberhaupt huldigt er in den ersten zehn Jahren einem übertriebenen Kunstenthusiasmus, der später mehr und mehr zurücktritt. Bereits im Vorwort an Wagner wird die Kunst, und nicht die Moral als die eigentlich metaphysische Tätigkeit des Menschen hingestellt[5]). Diesen Gedanken zu erhärten, ist die Aufgabe seiner ersten Arbeit: Geburt der Tragödie. Diese Liebe zur Kunst, besonders zur Musik, weist stark auf Schopenhauer hin. — Die Wesenheiten des Aristoteles, die Kategorien Kants können uns nicht helfen. Kant muss nach ihm einen zernagenden und zerbröckelnden Skeptizismus und Relativismus erzeugen, sollte er je populär werden[6]). Wir gebrauchen die Worte, sprechen von den Dingen als wirklich seienden. Anders können wir nicht leben. Aber in Wahrheit haben wir nur Symbole für die Beziehungen der Dinge unter einander und zu uns.

Nirgends finden wir absolute Wahrheit. „Sein" bezeichnet die allgemeinste Relation, die alle Dinge mit einander verknüpft. Da die Existenz

[1]) I 40. — [2]) I 355. — [3]) I 234.
[4]) I 411. — [5]) I 40. — [6]) II 232.

der Dinge nicht nachweisbar ist, bringen uns auch die Relationen um keinen Schritt der Wahrheit näher. Selbst in den reinen Verstandesformen, Raum, Zeit und Kausalität, finden wir nichts von einer absoluten Wahrheit. Das Subjekt kann eben nicht über sich hinaus. So folgt, dass „Erkennen und Sein die sich widersprechendsten aller Sphären sind“ [1]). „Ens“ hat ursprünglich nicht die Bedeutung „Sein“, sondern „Atmen“. Das erklärt uns, wie der Mensch sich alles andere nach Analogie des eigenen Daseins erklärte. Unsere ganze Erkenntnis ist anthropomorphisch. Unberechtigt ist der Schluss: Ich atme; also gibt es Sein [2]). Die Denkarbeit wird nicht geleistet von einem Geiste, vom νοῦς des Anaxagoras. Alles muss auf das Gehirn zurückgeführt werden. Man darf dieses nicht vergessen, seine erstaunliche Künstlichkeit, die Zartheit und Verschlungenheit seiner Windungen und Gänge [3]). Damit sind wir beim Materialismus gelandet. Ausser Materie gibt es nichts.

Noch einige Worte über die Hauptkategorien, die erst im dritten Teile ihre volle Würdigung finden können. An erster Stelle steht das Sein. Schopenhauer hielt daran fest. Er hat das Ureine, das Urall, den All-Willen. Für Nietzsche gibt es kein Sein, sondern nur Werden. Jeder Augenblick frisst den vorhergehenden, jede Geburt ist der Tod unzähliger Wesen. Zeugen, Leben und Morden ist eins [4]). Klarer noch spricht er in der Geburt der Tragödie: „Je mehr ich in der Natur jene allgewaltigen Kunsttriebe und in ihnen eine inbrünstige Sehnsucht zum Scheine, zum Erlöstwerden durch den Schein, gewahr werde, um so mehr fühle ich mich zu der metaphysischen Annahme gedrängt, dass das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine zugleich die entzückende Vision, den lustvollen Schein zu seiner Erlösung gebraucht, welchen Schein wir . . . als das Wahrhaft-Nichtseiende d. h. ein fortwährendes Werden in der Zeit, Raum und Kausalität . . . zu empfinden genötigt sind“ [5]). Etwas Bleibendes, etwas Festes gibt es also nicht für ihn. Alles ist beständigem Wechsel unterworfen, alles „wird“. In diesem Punkte beruft er sich auf Heraklit. Ihm schreibt er die Lehre vom Gesetze im Werden und vom Spiel in der Notwendigkeit zu [6]). Trotzdem will es scheinen, dass in den Worten Nietzsches noch keine direkte Stellungnahme gegen den aristotelisch-scholastischen Substanzbegriff liegt. Diesen scheint er gar nicht gekannt zu haben. Was er mit Recht angreift und verwirft, sind die ewigen Substanzen, die bei Kant und vor allem in der pantheistischen Philosophie eine so grosse Rolle spielen. Nietzsche fühlt sich hier im Gegensatz zu Schopenhauer. Das mag ihn zu seinem scharfen Ausdruck verleitet haben.

Anklänge an Schopenhauer finden wir bei der zweiten Hauptkategorie wieder, bei der Lehre von der Ursache. Nur ist Nietzsche viel radikaler.

[1]) I 462. — [2]) I 463. — [3]) I 478.
[4]) I 212. — [5]) I 66. — [6]) I 449.

Er leugnet kurzweg jede Ursache. Alles ist ihm Spiel des Zufalles. Selbst aus der engen Verbindung, die zwischen Nervenreiz und Vorstellung besteht, dürfen wir noch nicht auf Ursächlichkeit schliessen. Für Schopenhauer ist im metaphysischen Erkennen der Wille massgebend; nicht ein von der Vernunft geleiteter Wille, sondern ein blinder, der aber eigentümlicher Weise nur Ordnung schafft. So ist das ganze Gebiet alogisch. In den andern Gebieten nimmt er den Satz vom Grunde oder das Kausalitätsgesetz an. Bei Nietzsche fehlt vollends die Möglichkeit eines logischen Aufbaues, nicht, weil er dem Willen einen solchen Einfluss einräumte; diese Bedeutung erhält der Wille erst in den späteren Jahren als Wille zur Macht; sondern weil er jeden kausalen Nexus verwirft und alles dem Zufall anheimstellt. Theoretisch; denn praktisch kann auch er an dieser Wahrheit nicht vorbei. Zudem schliesst zufälliges Handeln durchaus nicht den ursächlichen Zusammenhang aus. Immer wieder stossen wir darauf, wie auch Nietzsche ohne die Annahme einer Wirkursache nicht fertig wird. Selbst in der Natur leugnet er folgerichtig jede Gesetzmässigkeit und damit jede Zielstrebigkeit. Die Naturwissenschaft mit ihren festen Gesetzen ist nichts. Könnten wir einmal als Vogel — der Mensch ist ihm nur ein höheres Tier, das durch Uebung die Gabe erlangt hat, das Vergangene zum Leben zu gebrauchen, Geschichte aus ihm zu machen[1]) — die Welt betrachten, wir würden sicher nicht mehr von Gesetzmässigkeit reden. „Was ist für uns überhaupt ein Naturgesetz? Es ist uns an sich nicht bekannt, sondern nur in seinen Wirkungen, d. h. in seinen Relationen zu andern Naturgesetzen, die uns wieder nur als Summen von Relationen bekannt sind“[2]). Nur das, was wir hinzubringen, Zeit und Raum, die Sukzessionsverhältnisse und Zahlen, sind uns wirklich bekannt. Zeit und Raum sind zum Erkennen notwendig. Diese Formen produzieren wir in uns. Da alle Dinge nur unter diesen Formen erkannt werden, so müssen alle Erkenntnisse die Gesetze der Zahl und Folge an sich tragen. Streng genommen haben wir Metaphern, die nur den Schein der Gesetzmässigkeit an sich tragen und es uns so ermöglichen, aus ihnen den Bau der Wissenschaft zu errichten[3]).

Damit ist schon gesagt, dass Raum und Zeit völlig subjektive Formen der Erkenntnis sind, die wir erst schaffen, die mit den Dingen nichts gemein haben. Die Frage, ob es Formen des Verstandes oder der Sinnlichkeit sind, tritt zurück, da bei Nietzsche eben alles Materie Nervenreiz, Tätigkeit des Gehirns ist. Raum und Zeit haben nur relatives Dasein. Die folgende Zeit ist nur dadurch möglich, dass sie die vorhergehende vertilgt. Für diese Ansicht beruft er sich auf Heraklit und besonders auf Schopenhauer. Das ist ihm eine Wahrheit von der höchsten unmittelbaren Anschaulichkeit, die jedem klar ist und deshalb begrifflich und vernünftig

[1]) II 112. — [2]) I 517. — [3]) Ebenda.

sich schwer fassen lässt[1]). Diese Andeutungen über die Kategorien mögen vorläufig genügen. In der dritten Periode wird sich Gelegenheit bieten, noch einmal näher darauf einzugehen. Zudem sind diese Zusammenstellungen nur aus gelegentlichen Aeusserungen gemacht.

II. Philosophie.

Mehr Bedeutung legt Nietzsche einer andern Frage bei, in der er sich stark an Schopenhauer anlehnt. Was ist ihm Philosophie? Was heisst philosophieren[2])? Auf diese Frage kommt er häufig zurück und streift dabei das Gebiet der Wissenschaften im strengen Sinne, ohne jedoch zwischen beiden eine genaue Grenze zu ziehen. Nietzsche und Schopenhauer stimmen in der Auffassung der Philosophie überein. Beide anerkennen nur Intuition, nur Anschauung, und lehnen ein systematisches Denken ab. Schopenhauer meint, die Philosophie sei nichts anderes, als das richtige, universelle Verständnis der Erfahrung. Aus Begriffen lässt sich die Philosophie nicht herausspinnen. Sie ist keine Wissenschaft aus Begriffen, sondern in Begriffe: das aus anschaulicher Erkenntnis Geschöpfte muss in allgemeine Begriffe gefasst werden[3]). Dazu tritt noch ein weiteres Element. Es ist die intuitive Gewissheitsquelle, die das Philosophieren vor allem andern Wissen kennzeichnet. Die Philosophie hat mit dem Satze vom Grunde nichts zu tun. Soweit dieser reicht, gehen die Wissenschaften. An deren Grenze setzt die Philosophie ein. Sie fragt nicht nach dem Woher, Wozu, Warum. Sie sucht nur das Was in der Welt, das Wesen der Erscheinungen. An anderer Stelle erklärt Schopenhauer, ihr Gegenstand sei das Unerklärliche[4]). Somit weist uns Schopenhauer in der Philosophie auf eine neue Art der Erkenntnis hin. Bei der Lehre von den ewigen Ideen schildert er die Gewissheitsgrundlage der Philosophie als ein unvergleichlich eigenartiges, von aller gewöhnlichen Erfahrung und allem logischen Verknüpfen völlig verschiedenes Erkennen. Jede intuitive Gewissheit, als Gegensatz zu allem logischen Verknüpfen, ist irrational.

Diese allgemeinen Charakterzüge der Philosophie kehren auch bei Nietzsche wieder. Für ihn hat die Dialektik nur die Aufgabe, das festzuhalten, was die Intuition gegeben. „Was der Vers für den Dichter ist, ist für den Philosophen das dialektische Denken: nach ihm greift er, um sich seine Verzauberung festzuhalten, um sie zu petrifizieren . . .“ Zwar ist es

---

[1]) I 434.

[2]) Da Nietzsche sich auch später hinsichtlich dieser Frage in Abschnitt II und III treu bleibt, soll hier die Frage endgültig behandelt werden. Nur eine Bemerkung sei gestattet. Später ist ihm die Aufgabe des Philosophen „Wertbestimmer“, „Schaffer neuer Werte“ zu sein.

[3]) J. Volkelt, Arthur Schopenhauer[3], Stuttgart 1907, 143.

[4]) Volkelt a. a. O. 145 p. Siehe auch: Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung (Griesebrecht) I 129 ff.

unmöglich, das, was die Intuition uns gelehrt hat, ohne Dialektik und wissenschaftliche Reflexion festzuhalten. Aber es ist ein kümmerliches Mittel, im Grunde nur eine Metapher. Die Uebertragung von der Intuition in die Dialektik ist die Uebertragung in eine verschiedene Sphäre und Sprache [1]).

Schärfer noch tritt der intuitive Charakter hervor, wo Nietzsche von Heraklit spricht. Dieser besass als sein königliches Besitztum die höchste Kraft der intuitiven Vorstellung, während er gegen die Vernunft und gegen begriffliches und logisches Denken sich feindlich zeigte [2]). Zwischen logischem Denken und Intuition besteht die Möglichkeit eines Widerspruches.

Was ist denn für Nietzsche Intuition? Er selbst sagt: „Die intuitive Vorstellung umfasst zweierlei: einmal die gegenwärtige in allen Erfahrungen an uns heran sich drängende bunte und wechselnde Welt, sodann die Bedingungen, durch die jede Erfahrung von dieser Welt erst möglich wird, Zeit und Raum. Denn diese können, wenn sie auch ohne bestimmten Inhalt sind, unabhängig von jeder Erfahrung und rein an sich intuitiv perzipiert, also angeschaut werden" [3]). Wie eine Welt, von der wir als reine Phänomenalisten nichts wissen, nicht einmal, ob sie Dasein hat, sich an uns herandrängen, von uns geschaut werden kann, das sagt uns Nietzsche nicht. Sollte er unter der Fakultät der Anschauung nicht die Phantasie verstehen? Er stellt sich einmal die Frage, was den Philosophen so schnell ans Ziel bringe, und gibt sich die Antwort: die Phantasie, eine fremde, unlogische Macht [4]).

Treffend bemerkt B. Erdmann in seiner Logik über die intuitive Erkenntnis: „Es unterliegt keinem Zweifel, dass sie (die Intuitionen) nicht die geringste Bürgschaft dafür in sich selbst tragen, gültige Behauptungen oder zutreffende Problemstellungen zu sein. Sollen wir ihrer Geltung sicher werden, so müssen wir sie fixieren, in ihre Bestandteile zerlegen und zusehen, ob sie der Begründung standhalten". Dazu bedürfen wir des logischen Denkens [5]).

Ist bei beiden Philosophen die Philosophie eine irrationale, alogische Wissenschaft, so geben beide ihr auch dasselbe Ziel. Wir hörten ja schon das Wort des Meisters: Die Philosophie fragt nicht nach dem Warum, sondern nach dem Was in der Welt. Ebenso klar drückt sich Nietzsche wiederholt darüber aus. Nicht um Wissenschaft (hier im strengen Sinne!) kann es sich handeln; ein Gelehrter kann nie ein Philosoph werden. Nicht der Denker macht den Philosophen; sonst wäre Kant ein Philosoph gewesen. Nur der wirkliche Mensch ist Philosoph. Aber welcher Gelehrte wäre ein wirklicher Mensch gewesen? Sie alle lassen zwischen sich und die Dinge Begriffe, Meinungen treten. Sie sehen die Dinge nicht unmittelbar, sondern

[1]) I 427. — [2]) I 434.
[3]) I 434. — [4]) I 423.
[5]) B. Erdmann, Logische Elementarlehre [2] (Halle 1907) 3.

nur im Spiegel der Wissenschaft. Ein Philosoph muss die meiste Belehrung aus sich selbst nehmen [1]). Die Hauptfrage ist die: inwieweit besitzen die Dinge eine unabänderliche Artung und Gestalt? Ist diese beantwortet, so muss danach die Welt rücksichtslos verbessert werden [2]). Die Philosophie muss uns Aufklärung über unser Dasein geben [3]). Sie muss uns sagen: „Das ist das Bild alles Lebens, und daraus lerne den Sinn des Lebens" [4]). Aber umgekehrt heisst es: Lies nur dein Leben und lerne daraus das der andern kennen. So will Nietzsche auch die Stellen bei Schopenhauer erklärt wissen [5]). Ein Philosoph soll sich die Wirklichkeit gut ansehen und aus deren Bildern sich das Leben deuten [6]). Dann wird die Philosophie ihr Ziel erreichen, das ihm in den Jugendjahren die Kunst und später die Wertbestimmung des Lebens ist. Wenn wir Philosophie und Wissenschaft im strengen Sinne mit einander vergleichen, so leuchtet ohne weiteres ein, dass beide nicht auf freundschaftlichem Fusse stehen können. Nach Schopenhauer ist diese eine logische, jene eine alogische Wissenschaft. Auch bei Nietzsche dürfte es ähnlich sein, wenngleich er der Wissenschaft durch Leugnen des Kausalitätsgesetzes jeden Boden entzogen hat. Die Wissenschaft stürzt sich auf das einzelne, auf alles Wissbare. Sie sucht die Dinge in ihren Beziehungen zu erforschen. Sie ist von einer blinden Begierde getrieben, die um jeden Preis erkennen will. Die Philosophie will nur das Wissenswürdigste. Sie bändigt ihren Wissenstrieb dadurch, dass sie die grösste Erkenntnis, vom Wesen und Kern der Dinge, als erreichbar und erreicht betrachtet [7]). Durch das Herausheben des Ungewöhnlichen, des Göttlichen grenzt sich zudem die Philosophie gegen die Wissenschaft ab [8]).

Die Philosophie, in diesem Sinne aufgefasst, ist eine Lebensphilosophie. Sie soll dem Leben dienen. Das ist der grosse Vorzug der Griechen, dass sie das, was sie lernten, sogleich leben wollten. Durch ein ideales Lebensbedürfnis bändigten sie ihren Wissenstrieb [9]). Nietzsche fragt sich, ob heute das Erkennen über das Leben, oder das Leben über das Erkennen herrschen solle. Die Antwort ist ihm nicht zweifelhaft. Einer höheren Aufsicht muss die Wissenschaft unterworfen sein. „Eine Gesundheitslehre des Lebens stellt sich dicht neben die Wissenschaft" [10]). Was anders hält er uns in späteren Jahren vor, wenn er immer und immer wieder die Philosophen ermahnt, selbst die Werte der Dinge, des Lebens zu bestimmen? Nicht vom Althergebrachten sollen sie sich leiten lassen. Als wahre Freigeister sollen sie den Dingen den Wert geben, der am meisten lebenfördernd ist. Dadurch muss endlich die Philosophie den Menschen über sich selbst hinauserheben. Schopenhauer sah im Genie das Ideal, und ähnlich denkt Nietzsche. Eine Entwicklung im Sinne

[1]) II 296; II 270. — [2]) II 422. — [3]) II 262.
[4]) II 234. — [5]) Ebenda. — [6]) I 53.
[7]) I 426. — [8]) I 425. — [9]) I 414. — [10]) II 204.

Darwins lehnen beide ab. Nietzsche spottet über den Urschleim, aus dem sich alles entwickeln soll. Aber recht im Geiste Schopenhauers klingt die Forderung: die Kultur hat als Aufgabe, „die Erzeugung des Philosophen, des Künstlers und des Heiligen in uns und ausser uns zu fördern nnd dadurch an der Vollendung der Natur zu arbeiten“ [1]). Das Ziel der Menschheit liegt in seinen höchsten Exemplaren [2]). Besonders dieser Gedanke zeigt uns die innige Verbindung der Jugendideen mit denen des gereiften Mannes. Wohl treten später die Gedanken sicherer, klarer hervor. Was jetzt noch ein dunkles Bild ist, findet bald seine volle Beleuchtung. Aber im tiefsten Grunde haben wir dieselbe Lehre.

Auf die Betonung des Willens gegenüber dem Verstande will ich nicht eingehen. Für einen Schüler Schopenhauers ist der Voluntarismus selbstverständlich. Doch bleibt er Individualist. Später tritt das Persönliche sogar stark hervor. Ebenso hat er es verstanden, sich von dem Pessimismus freizuhalten. Man hat ihn den Optimisten des Lebens genannt. Doch dürfte wohl in dem Pessimismus des Schopenhauer eine, wenn nicht die Quelle für die herbe und masslose Kritik an allem Bestehenden zu suchen sein. Manche Anklänge finden sich bei beiden.

III. Was ist Wahrheit?

Wir dürfen dies Kapitel nicht schliessen, ohne uns näher mit der nachgelassenen Schrift befasst zu haben: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. In diesem Entwurfe geht Nietzsche näher auf das Problem der Wahrheit ein; da finden wir bereits die Grundlage so mancher Anschauung, die erst später mit voller Deutlichkeit hervortritt. Es ist interessant zu verfolgen, wie er sich den Ursprung der Wahrheit, oder besser dessen, was wir für Wahrheit halten, erklärt. Aber das eine ist sicher: Hätte er mit seinen Ansichten recht, so gäbe es überhaupt keine Wahrheit mehr. Auch dessen ist er sich völlig bewusst, dass zum Leben diese Scheinwahrheit unbedingt erfordert wird. Der Mensch muss sie haben, um leben zu können. Doch gehen wir auf diese eigenartigen Entwürfe näher ein.

„Was ist ein Wort? Die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten“ [3]). Wollen wir von dem Nervenreiz auf etwas ausser uns schliessen, so ist das eine falsche Anwendung des Satzes vom Grunde. Als Beispiel dient ihm der Satz: Der Stein ist hart. Wo anders gibt es denn etwas hartes, als in unserer subjektiven Empfindung? Auch durch die Sprache ist das Ding an sich nicht erfassbar. Wie überall, so bleiben wir auch hier bei den Relationen stehen. Wir glauben, mit dem Worte „Baum“ ein Ding an sich zu berühren. Aber es ist nicht der Fall. Dasselbe rätselhafte Ding x ist uns einmal Nervenreiz, dann Bild, dann Laut. Von einer Logik bei Bildung der Sprache ist mithin keine Rede [4]).

[1]) II 264. — [2]) II 188. — [3]) I 509. — [4]) I 510.

Aus den Worten entstehen die Begriffe. Jedes Wort verdankt seinen Ursprung einem individualisierten Unerlebnis. Diese Bedeutung dehnen wir weiter aus auf eine Reihe von Fällen, die sich mehr oder weniger ähnlich sind, die sich aber, streng genommen, niemals decken. „Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nichtgleichen". Durch Uebersehen des Individuellen und Wirklichen erhalten wir also die Begriffe, während die Natur keine Formen, Begriffe und Gattungen kennt, sondern nur das Individuum, das undefinierbare x [1]).

Vorsichtshalber fügt er hier bei: aus der Natur haben wir diese Erkenntnis, die Begriffe nicht geschöpft, wenn wir auch nicht sagen dürfen, dass sie der Natur nicht entsprechen. Denn davon wissen wir nichts.

„Was ist also Wahrheit? Ein langes Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die poetisch und rhetorisch . . . gesteigert wurden und erst durch den langen Gebrauch Bürgerrecht erhielten. Man hat mit der Zeit vergessen, dass es Illusionen waren" [2]). Also für die Begriffslehre reiner Nominalismus, für die Wahrheit selbst Skeptizismus, wenn nicht Nihilismus. Man vergleiche mit dieser Definition der Wahrheit jene, die uns Schopenhauer gibt. „Das durch die Vernunft richtig Erkannte ist Wahrheit, nämlich ein abstraktes Urteil mit zureichendem Grunde . . . Der Wahrheit steht der Irrtum als Trug der Vernunft gegenüber . . ." [3]). Durch diese Worte ist der Unterschied in den Anschauungen scharf ausgedrückt.

Hier bleibt die grosse Frage zu beantworten: Woher denn der Trieb zur Wahrheit? Bei allen Menschen findet er sich! Die Antwort ist leicht. Ohne eine Konvention im gegenseitigen Verkehr kann die Gesellschaft nicht bestehen. Diese Konvention haben wir in der Sprache. Was der Gesellschaft günstig, fördernd war, erhielt die Bezeichnung „wahr". Der Intellekt ist ein Mittel zur Erhaltung des Individuums. Nur durch Verstellung kann er seinen Zweck erreichen, weil nur durch Verstellung die Schwachen sich gegen die Starken behaupten können [4]). Das gilt vom einzelnen, gilt noch mehr von der Gesellschaft. In diesem Erhaltungstriebe müssen wir also die Quelle der „Wahrheit" und des Triebes nach Wahrheit suchen. Deshalb gibt Nietzsche die Definition: „Wahrhaft zu sein, das heisst die usuellen Metaphern zu brauchen, also moralisch ausgedrückt, zu lügen, herdenweise in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen" [5]).

Allmählich bildete sich eine Fülle solcher Begriffe, solcher Abstraktionen, deren Befolgung der Gesellschaft sich als nützlich erwies. Diese nahm man auf als Richtschnur des Denkens, um sich nicht von jeder einzelnen Eingebung hinreissen zu lassen. Durch diese Unterordnung seines Handelns unter die allgemeine Norm erlangte der Mensch den Titel „vernünftiges

[1]) Ebenda. — [2]) I 511.
[3]) Schopenhauer a. a. O. 58. Vgl. auch 73 und 126 ff.
[4]) I 506. — [5]) I 512.

Wesen". Denn was den Menschen vom Tier unterscheidet, liegt in der Fähigkeit, die Metaphern zu einem Schema zu verbinden [1]). Jetzt erst können wir das Wort verstehen: „Der Mensch hat einen unbesiegbaren Hang, sich täuschen zu lassen . . . Der Intellekt, jener Meister der Verstellung, ist so lange frei und seinem sonstigen Sklavendienste enthoben, als er täuschen kann, ohne zu schaden" [2]).

Das ganze menschliche Erkennen ist also recht oberflächlich, ist geleitet vom Erhaltungstrieb der Gesellschaft. Was aber, wenn der Mensch ehrlich ist, wenn er nicht mit der Herde gehen will, wie man das doch von einem Philosophen voraussetzen muss? Entweder müssen wir, wie Lessing, dabei bleiben, immer nach der Wahrheit zu suchen, ohne sie je zu finden, oder wir kommen zum vollen Skeptizismus. Wir kommen zur Verzweiflung an der Wahrheit [3]). Denn alles ist nur Lug und Trug. Alles ist nur gegeben durch die Gewohnheit, den Nutzen. Mit den Begriffen spielen wir ein Würfelspiel. Wahr sein heisst, jeden Würfel so gebrauchen, wie er bezeichnet ist. So ist eine Klassifikation möglich, und jedes Volk hat eine solche [4]). Nietzsche gibt dem Gedanken, Wahrheit sei unmöglich, unverhohlen Ausdruck. Der adäquate Ausdruck eines Objektes im Subjekte ist ein Unding. Nur durch die Erscheinung wird zwischen beiden in etwa eine Verbindung hergestellt [5]).

Ist nun wirklich die Lage des Menschen so verzweifelt? Es scheint noch eine Lösung möglich: durch die Kunst. Jeder begabte Mensch steht einmal am Scheidewege, wo er in das Unaufhaltbare starrt. „Da bricht die neue Form der Erkenntnis durch, die tragische Erkenntnis, die, um nur ertragen zu werden, als Schutz und Heilmittel die Kunst gebraucht" [6]). Jede Wissenschaft schlägt an ihren Grenzen in Kunst um. Der Mensch sieht sich da als künstlerisch schaffendes Subjekt und vergisst so, dass alles nur Glauben, Konvention ist, und nicht Sicherheit [7]).

Für den gewöhnlichen Menschen gibt es eine andere Lösung. Er verlangt in seinem Wahrheitsstreben nicht so sehr nach metaphysischer Wahrheit. Ihm ist die Frage wichtiger, was dem Leben dienlich ist. Nur in dem beschränkten Sinne will er die Wahrheit; er will ihre angenehmen, lebenerhaltenden Folgen. Wahrheit ohne praktische Folgen ist ihm gleichgültig; Wahrheiten, die ihm schaden könnten, hasst der Mensch [8]).

Wenn wir uns zum Schlusse des Kapitels fragen, welches die Hauptzüge der Erkenntnistheorie Nietzsches sind, so finden wir einen stark betonten Phänomenalismus, einen noch stärker hervortretenden Subjektivismus, die beide in der Philosophie durch Intuitionismus ergänzt oder ersetzt werden. Kausale Verknüpfung will er nirgends anerkennen, weshalb das ganze Gebäude alogisch ist und zum Skeptizismus hinführt. Die

[1]) I 512. — [2]) I 520. — [3]) II 232. — [4]) I 513. — [5]) I 515.
[6]) I 140. — [7]) I 515. — [8]) I 508.

Schrift über Wahrheit und Lüge endlich zieht diese Folgerung. Wenn Nietzsche selbst sie auch nicht in Druck geben wollte, so bildet sie doch die Grundlage für die späteren dahin zielenden Ausführungen. Skeptiker ist er immer gewesen und er rühmt sich nach Jahren noch dieser Eigenschaft als des Zeichens eines starken Geistes. Glaube an Wahrheit genügt. Wahrheit selbst ist uns unzugänglich. Er und die andern „freien Geister" aber dürfen sich über diesen Glauben erheben und eigene Wege wandeln. Das ist das Fundament seiner Morallehre.

B. Der Positivist.

Allmählich hatte sich in Nietzsche eine entgegengesetzte Entwicklung angebahnt. Aus einem stark voluntaristischen Philosophen wird ein positivistischer Intellektualist. Nicht plötzlich fand der Umschlag statt. Und als er 1874—76 seine Lobreden auf Schopenhauer und Wagner schrieb, hatte sich im Innern wohl die Wandlung schon vollzogen. Aeusserlich aber war nichts bekannt geworden. Gewaltiges Aufsehen mussten deshalb die Aphorismen Menschliches, Allzumenschliches erregen. Denn hier stützt er sich zum Teil auf ganz andere Grundsätze. Wie konnte sich Nietzsche so schnell und so gründlich ändern? Diese Frage wurde gestellt, und man suchte nach Gründen. Abgesehen von der einen Wahrheit, dass das Preisgeben eines Systems bei einem temperamentvollen Manne wie Nietzsche leicht zum andern Extrem hinführt, streitet man um den Einfluss, den der englische Sensualist Dr. P. Rée, sein intimer Freund, auf ihn ausgeübt. Frau Förster-Nietzsche glaubt mit einer scherzhaften Bemerkung die Frage abtun zu können. Sie meint ganz naiv, man sei erstaunt und unangenehm von den neuen Ansichten Nietzsches berührt gewesen. Da man ihm solche Dinge nicht zugetraut, habe man nach einem Schuldigen gesucht und ihn in Dr. Rée gefunden, gerade so, wie auch die Kinder immer einen haben müssten, der die Ursache des Unglückes gewesen. „So wurde der arme Dr. Rée, der das wirklich nicht verdient hatte, zum bösen Nachbarsjungen"[1]).

Diese Darstellung ist doch zu rührend, als dass sie geglaubt werden könnte. Auch Riehl meint, es sei kein Anstoss von aussen nötig gewesen, um der neuen Denkart zum Durchbruch zu verhelfen, auch nicht der Einfluss Rées. Doch leugnet er diesen nicht, weist vielmehr darauf hin, wie viel Nietzsche selbst von diesem Freunde hielt[2]). Klar spricht sich R. Richter aus. Es ist mit philosophischem Takt festzustellen, meint er, welche Einflüsse massgebend gewesen sind. An erster Stelle nennt er die von Nietzsche selbst anerkannten, unter denen der Einfluss Rées sehr bedeutend ist. Will man Nietzsche glauben, so hat er wohl Rée benutzt wie einstens Schopenhauer. Einen Einfluss auf das Entstehen seiner Werke

[1]) III Vorrede XL.
[2]) A. a. O. 59.

will Nietzsche ihm nicht einräumen, gibt aber zu, dass der Vorteil der Freundschaft auf beiden Seiten war [1]). Das letzte scheint die rechte Stellung zu sein. Denn Nietzsche war schon durch die Lektüre der französischen Psychologen und Moralisten auf den Positivismus hingewiesen worden. Manche derselben führt er häufiger an. Durch den persönlichen Verkehr mit einem Manne, der denselben Ideen huldigte, musste er in seinen Ansichten bestärkt werden. Dürfen wir so den Einfluss Rées nicht überschätzen, so noch weniger unterschätzen. Gehen wir kurz auf diese Periode selbst ein.

Wenden wir uns zuerst dem Problem der Wahrheit zu. Der einzige Unterschied gegen früher besteht im Betonen des Verstandes gegenüber dem Willen. Denn nach wie vor ist er reiner Skeptiker. Der Glaube, die Wahrheit gefunden zu haben, scheint ihm das grösste Hindernis der Wahrheit zu sein [2]). „Ueberzeugungen sind gefährlichere Feinde der Wahrheit als Lügen“ [3]). Deshalb würde heute keiner mehr für die Wahrheit in den Tod gehen [4]). Man lernt zu leicht um. Die Wahrheit selbst muss vor dem Wahrheitsuchen verschwinden [5]). Dann wird auch hier der Einfluss der Gewohnheit stark betont [6]). Was uns ferner nützlich, bequem ist, das ist wahr [7]). Auf diese Erklärung der Wahrheit kommt er bis zum Ueberdruss oft zurück. Jede Handlung ist ihm von Selbstsucht eingegeben. Selbstlose Handlungen gibt es für ihn nicht. In allem sucht der Mensch sich selbst. Mag diesem Satze auch eine psychologische Wahrheit zu Grunde liegen: Nietzsche geht zu weit und übertreibt. Aber er bedarf dieses Satzes für seinen Kampf gegen die herrschenden Anschauungen von Wahrheit, von Metaphysik, von Gut und Bös. Alle diese Dinge haben denselben (gekennzeichneten) Ursprung, die Selbstsucht, den Nutzen, nicht die objektive Wahrheit. Da nun die Wahrheit für den Philosophen höher stehen muss, als eine vielleicht irrtümlich nur für nützlich gehaltene Gewohnheit, so ergibt sich hieraus das Recht der Kritik, ja die Pflicht, den Dingen neue, wahre Werte zu geben.

Also „Wahrscheinlichkeit, aber keine Wahrheit; Freischeinlichkeit, aber keine Freiheit“ [8]). Dafür wird uns jeder dankbar sein, wenn wir ihm klar machen, es gebe keine Wahrheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit in den verschiedensten Graden. Denn damit erhält der Mensch Freiheit im Forschen, während er die Wahrheit wegen ihrer Bestimmtheit hassen muss [9]). Wir sollen immer weiter streben und uns durch keinen Misserfolg wankend machen lassen. Erreichen wir heute nichts, so bereiten wir doch unsere Kräfte vor für morgen. Dann werden wir fortschreiten [10]). So ist das

[1]) Raoul Richter, Friedrich Nietzsche, sein Leben und sein Werk [2], Leipzig 1909, 162 ff.

[2]) III 441. — [3]) III 363, 369. — [4]) IV 367.

[5]) III 409. — [6]) III 75. — [7]) IV 237.

[8]) IV 190. — [9]) IV 17. — [10]) IV 191, 171.

Leben ihm jetzt ein Jagen nach Wahrheit. Wahrheit suchen, das ist des Lebens höchste und schönste Aufgabe geworden: Wahrheit um ihrer selbst und nicht des Nutzens wegen, scheint es bisweilen zu lauten, wenn nicht bald schon andere Sätze auf den Egoismus hinwiesen, der auch in diesem Streben noch die Triebfeder sein soll.

Wir haben hier die Lehre Lessings vor uns. Aber wie jener, so zeigt sich auch Nietzsche als schlechter Psychologe, während er doch seine Lehre auf der Psychologie aufbauen will. Wo kein Erfolg winkt, da auch keine Lust und Liebe zum Schaffen. Die Hoffnung, endlich trotz Mühe und Beschwerde zum Ziele zu gelangen, muss bleiben. Sie ist die Nahrung, die Kraft, die über die Misserfolge wegführt und zu immer neuem Beginnen anspornt. Soll also das Streben nach Wahrheit Sinn haben, so muss sie für uns erreichbar sein.

Von der Wahrheit führt uns der Gedankengang leicht zur Logik. Das logische Denken setzt die Begriffe voraus. Die Begriffe verlangen die Worte. Diese entsprechen nicht, wie wir schon sahen, den Dingen; also auch die Logik nicht. Sie beruht auf Voraussetzungen, denen nichts in der Welt entspricht[1]). Doch wir müssen mit den Begriffen arbeiten. „Wir sind von vornherein unlogische Wesen und können dies erkennen: dies ist eine der grössten Disharmonien des Daseins“[2]). — Wie Nietzsche hiermit seinem Skeptizismus ins Gesicht schlägt, merkt er nicht. Auf welche Tatsache gestützt, erkennen wir denn diese unsere unlogische Natur? — Doch hat die Logik als Schule der Vernunft eine hohe Bedeutung. Sie lehrt strenges Denken, vorsichtiges Urteilen, konsequentes Schliessen[3]). Erst ein geschulter Geist kann methodisch arbeiten. Hier redet er offenbar von den exakten Wissenschaften mit ihrer Detailforschung. Allen Menschen ist nur anzuraten, eine dieser Wissenschaften gut durchzuführen. Bald wird man das an der ganzen Darstellung merken, mag der Autor noch so geistreich sein[4]). Erst durch diese Schulung lernt der Mensch schliessen, sodass das Wort Schopenhauers unwahr ist: „Zu schliessen sind alle, zu urteilen wenige fähig“[5]). Anderenfalls könnten wir uns nicht die zahlreichen Fehlschlüsse erklären. Ein Beispiel dafür bietet III 47, wo Nietzsche eine Reihe der „gewöhnlichsten Urschlüsse des Menschen“ aufzählt. „Diese Erkenntnis verdanken wir nur der Methode, die sich im fortwährenden Kampfe derartig verschärft hat, dass die Irrgänge früherer Methoden vor jedermanns Blicken blossgelegt sind“[6]). Man sieht hier den Einfluss des Positivismus. Nietzsche glaubt seinen Einwendungen gegen die alte Philosophie, gegen das abstrakte Denken, gegen jede Metaphysik. Für solche Sachen bietet ihm die Detailforschung keinen Anhaltspunkt. Nur zu sehr passte diese Lehre in seinen Gesichtskreis, wie wir ihn bereits kennen

[1]) III 25. — [2]) III 49. — [3]) III 248.
[4]) III 410. — [5]) III 252. — [6]) III 409.

lernten. Was die Naturwissenschaften zu Tage fördern, sind ihm nur Bausteine, nur kleine Teile, die es für später möglich machen, das Gebäude der Wahrheit aufzurichten; aber sie bieten nicht die Wahrheit. Besonders viel hofft er da für seine Lehre von der Physiologie. Sie wird uns eines Tages lehren, welches die Geschichte der Organismen und der Begriffe ist. Sie wird uns lehren, dass das, was wir heute Welt nennen, das Werk unserer Phantasie ist. In dem Masse, in dem wir uns entwickelt haben, ist auch der Schatz derartiger Vorstellungen gewachsen. Darauf beruht unser Vorzug. Das Ding an sich aber wird vielleicht nur ein homerisches Gelächter wachrufen, weil es alles schien und bedeutungsleer war [1]). Mit dem Fortschritt dieser Wissenschaft sinkt das Interesse an Metaphysik, die allmählich verschwinden muss.

Auch hier hat Nietzsche sich noch einmal gründlich verrechnet. Denn die Physiologie hat ihm nicht gehalten, was sie zu versprechen schien. Niemals konnte sie uns ohne logische Schlussfolge sagen, alles sei nur subjektiv. Zu einer solchen Behauptung bedürfen wir des Kausalitätsgesetzes. Zudem unterscheiden wir sehr gut zwischen rein subjektiven Empfindungen und solchen, deren Ursache ausser uns liegt. Mag es manchmal schwer sein, hier die Grenze zu ziehen, so beweist das noch nicht, dass es eine solche nicht gebe. Auch findet heute gerade in diesen Kreisen eine Rückkehr zur Natur statt. Es sei nur an Külpe und seine Stellung in dieser Frage auf der Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte in Königsberg erinnert [2]). Haben wir aber die Natur wieder, dann stellen sich von selbst die Fragen nach deren Ursprung, ihrem Ziele und ihren Gesetzen.

Als treuer Positivist oder besser noch englischer Sensualist ist Nietzsche in dieser Zeit Anhänger der Entwicklungslehre. Die Natur kennt keine Sprünge. Allmählich hat sich alles entwickelt. Wenn wir nur zuschauen, finden wir schon die Mittelglieder [3]). So hat auch der Mensch allmählich die Ketten abgestreift, die ihn noch mit dem Tiere verbanden [4]). Ihm scheint die Menschheit eine Entwicklungsphase einer bestimmten Tierart von begrenzter Dauer. Aus dem Affen geworden, wird er wieder zum Affen werden, wenn die Kultur ihn nicht hochhält [5]). Deshalb hat die Kultur auch die Aufgabe, für die stetige Weiterentwicklung zu sorgen [6]). Dabei fällt dem Willen eine grosse Aufgabe zu, der sonst in dieser Zeit völlig zurücktritt. Ihm müssen durch Erziehung würdige Objekte dargeboten werden [7]). — Wie diese Lehre von der Erziehung mit der des absoluten Fatums, der Leugnung der Freiheit möglich ist, dürfte

[1]) III 25, 33, 47 usw.
[2]) Oswald Külpe, Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft (Leipzig 1910).
[3]) IV 303. — [4]) IV 371. — [5]) III 232. — [6]) III 436.
[7]) Ueber die Aufgabe der Erziehung vgl. III 228.

sehr schwer zu fassen sein. Mit der Lehre von der unbedingten Notwendigkeit einer jeden Handlung verliert die Erziehung alle Bedeutung.

In dieser Zeit des Positivismus kommt auch das Studium der Geschichte wieder zur Geltung, das er früher so leidenschaftlich bekämpft hatte. Besonders die Philosophie will er historisch bearbeitet haben. Dann wird sie uns zeigen, wie es keine Teleologie gibt, sondern nur Werden, wie es keine absolute Wahrheit gibt, sondern nur Wahrheiten[1]). Das Resultat wird sein: Der Mensch ist geworden und ebenso alles an ihm, auch das Verstandesvermögen. Wie die äusseren Verhältnisse es erforderten, so hat sich der Mensch entwickelt. Die einmal erlangten Fähigkeiten haben sich dann vererbt. — Auch über diese Frage hat eine objektive Forschung längst das Urteil gesprochen. Nietzsche hat mit seinen Prophezeiungen kein Glück.

Der Vollständigkeit wegen möchte ich hier wieder auf die Frage nach dem Verhältnis von Metaphysik und Wissenschaft zurückkommen. Nietzsche selbst spricht öfter davon. Freilich geht es ohne Wiederholung nicht ab. Das Können ist ihm die Hauptaufgabe in der Wissenschaft, nicht das Wissen. Durch Forschen werden die Kräfte geübt[2]). Was uns zum Erkennen treibt, ist die Lust daran. Hier wird man sich seiner Kraft bewusst. Durch neue Errungenschaften glaubt man sich über andere erhoben[3]). Ein interesseloses Erkennen gibt es nicht. „Für ein rein erkennendes Wesen wäre die Erkenntnis gleichgültig“[4]). Die Nützlichkeit der Wissenschaft gibt auch hier den Ausschlag[5]).

Den Uebergang von der Wissenschaft zur Metaphysik soll die Psychologie bilden. Da fragt er sich, ob psychologische Studien der Welt mehr Nutzen oder Schaden gebracht haben. Ob ja oder nein: sie sind notwendig. Denn sie lehren uns, dass die Wissenschaft keine Zwecke kennt. Wohl bringt die Natur bisweilen Werke der grössten Zweckmässigkeit hervor; aber ohne es gewollt zu haben. Aehnlich die Wissenschaft. Sie fördert das Zweckmässige, ohne es beabsichtigt zu haben[6]). Die Wissenschaft kennt nur Einzeldinge, während die Philosophie weiter geht. Sie fragt: Wozu? Dabei lässt sie sich von logischen Erwägungen treiben[7]). Hier kommen wir wieder auf das Lieblingsgebiet unseres Autors, auf die Frage nach dem Ursprunge der Metaphysik, des Glaubens an Gott und die Seele. Diesmal wird das Traumleben stark in den Vordergrund gerückt. Erst hat der Mensch diese Dinge geträumt und sie dann als Wahrheit hingenommen[8]). Deshalb seine Mahnung, gute Nachbarn der nächsten Dinge zu werden, und nicht in die Ewigkeit zu blicken[9]). Aber genug davon. Hören wir nur noch, welchen Inhalt er der Metaphysik zuschreibt:

---

[1]) III 18. — [2]) III 239. — [3]) III 236.
[4]) IV 55. — [5]) IV 155. — [6]) III 62.
[7]) III 32. — [8]) III 21. — [9]) IV 203.

„Ein kleiner lieber Herrgott, eine artige Unsterblichkeit, vielleicht etwas Spiritismus und jedenfalls ein ganzer, verschlungener Haufen von Armsünder-Elend und Pharisäer-Hochmut“ [1]). Das ist nicht sehr schmeichelhaft für die Anhänger der Metaphysik. Doch werden diese sich auch hierüber zu trösten wissen. Bei einem nachdenkenden Manne wird er mit solchen Reden nicht viel erreichen.

Wollen wir nun ein Gesamtbild dieser Zeit geben, so dürfen wir wohl gerade auf diese Periode die Worte Riehls anwenden, Nietzsche sei den Zeitströmungen gefolgt [2]). So manches und so mancherlei finden wir hier neben einander, dass wir wohl von einem Eklektizismus sprechen dürfen. Aber auch die Nachteile dieser Philosophie fehlen nicht. Die einzelnen Lehren stehen oft unvermittelt neben einander. Der Autor hat es nicht verstanden, ein einigendes Band um sie zu schlingen. So übt oft genug die eine Ansicht unbewusst Kritik an der andern. Nur in einem Punkte bleibt er sich treu, in seinem Hass gegen die positive Moral. Immer mehr wächst dieser Hass gegen das Christentum, um dann gegen Ende des Lebens zum Fanatismus auszuarten.

C. Selbständigkeit.

Im Jahre 1880/81 erschien das Buch Morgenröte. Eine neue Morgenröte sollte am Himmel Europas emporziehen und der Welt ein neues Glück bringen. Die Lehre von der Freiheit des Geistes, vom Uebermenschen. Schnell folgten sich die Hauptwerke, die alle dieselbe Tendenz haben: eine beissende Kritik der herrschenden Anschauungen. Im Antichrist steigert sich sein Ausdruck gegen die christliche Moral bis zum rohen Fanatismus. Dies Buch hat sicher nicht zur Steigerung seines Ruhmes beigetragen. Wenn wir auch von der Sache absehen wollten, so ist schon der Ton schwer beleidigend. Er selbst hat am wenigsten seine Mahnung erfüllt, mit Schonung von den früheren Gebräuchen zu reden. [3]) In allen Werken dieser Zeit kehrt immer derselbe Vorwurf wieder: das Christentum erniedrigt den Menschen; seine Moral ist eine Herdenmoral. Die Spezies „Mensch“ kann unter ihm nicht zu ihrer höchsten Entfaltung kommen. An Stelle der christlichen Moral soll eine Sittenlehre treten, die sich der „Freigeist“ — frei von allem Herkommen, von jedem Herdeninstinkt — selbst macht. Der Mensch muss sich das Mass aller Werke sein. Jeder muss sie sich demnach selbst bestimmen. [4]) Das ist eine notwendige Konsequenz, aus der Lehre, jede Autorität sei aufgehoben. So spricht er sich im Zarathustra dagegen aus, selbst Schule machen zu wollen [5]).

Wenig Positives bietet er. Einige Andeutungen von Pflichtgefühl des Uebermenschen, einige sonstige gelegentliche Bemerkungen über andere Tugenden, das ist so ziemlich seine ganze Morallehre. Soviel ist sicher,

[1]) IV 19. — [2]) A. a. O. 156 ff.
[3]) III 102. — [4]) VII 92. — [5]) VII 114.

die landläufigen Begriffe von gut und bös müssen fallen, müssen umgewertet werden, wie sie ursprünglich auch eine andere Bedeutung hatten. Stark und schwach, das ist ihm der Unterschied. Was dem Leben dient, was die Spezies „Mensch" fördert, das ist gut. Der Wille zum Leben, zum mächtigen Leben, zum Herrschen, das ist Streben nach dem Uebermenschen, alles dies ist ein Zeichen der Kraft, ist gut. Anfangs verstand wohl Nietzsche dies Streben nach dem Uebermenschen von einem Fortschritt in der Art, von einer wirklich physischen Erhebung einzelner Exemplare über die menschliche Spezies hinaus. Später jedoch sah er diese Unmöglichkeit ein und nahm den Ausdruck ideal. Dass sich nun auf so verschwommenen und dehnbaren Lehren kein Moralgebäude aufrichten lässt, ist klar. Und welcher noch so eifrige Nietzscheverehrer würde seinem Meister zustimmen in seinen Ansichten über die Behandlung der alten Leute, über die Pflicht der Aerzte gegen manche Kranke, über die Ehe und die Keuschheit, den Selbstmord, über Staat und Vaterland, über die Kindererziehung und die Würde und die Behandlung der Frau? [1]) Diese Lehren führen wahrlich nicht zum Uebermenschen. Nicht das Christentum ist da eine Erniedrigung des Menschengeschlechtes. Doch dürfen wir aus diesen Bemerkungen nicht auf ein unmoralisches Leben schliessen wollen. Dafür haben wir keine Anhaltspunkte. Leben und Lehre decken sich bei ihm nicht. Wir müssen sogar zugeben, dass er nicht ein sittenloses, lockeres Leben predigen wollte. Gegen eine solche Erklärung verwahrt er sich ausdrücklich, und wir müssen ihm darin glauben. Nur die Folgen seiner Lehre hat er wohl kaum erfasst. Auch der Anhänger Nietzsches braucht nicht notwendig unmoralisch nach unserem Begriffe zu sein. Er muss ja selbst den Wert aller Dinge bestimmen oder, wie Nietzsche mit Vorliebe sagt, schaffen. Ist der Mensch da edel, so wird auch sein Leben das wiederspiegeln. Im andern Falle ist es eben anders. Das ist die fatale Konsequenz bei ihm, und nicht alle „Philosophen" dürften in diesem Punkte denken wie er und sich für ein mehr lockeres Leben entscheiden. Gegen eine solche Behauptung mögen sich seine Freunde wehren, aber vergebens. Mit Phrasen kommt man doch nicht gegen die einfachsten Schlussfolgerungen an, wenn man auch jeden Wert der Logik leugnen will.

Diese Bemerkungen allgemeinen Charakters dienen dazu, ein Bild von der Geistesrichtung des Autors zu geben. So werden sie indirekt uns auch zu einem besseren Verständnisse der übrigen Anschauungen verhelfen. Die Morallehre und Philosophie müssen einander beeinflussen. In der folgenden Darstellung wollen wir uns hauptsächlich an die Ausführungen Nietzsches halten, die wir im Willen zur Macht finden. Hier lässt er seine philosophische Theorie vor unseren Augen entstehen, so wie er sich deren Wert und Entwicklung denkt [2]).

[1]) III 88; 91, 315 usw. — [2]) IX 359 ff.

Beginnen wir mit einem Wort über die Methode, wie es Nietzsche selbst tut [1]). Schon früher einmal hat er diese Frage gestreift [2]). Von einer Methode können wir nach ihm nicht sprechen. Wir müssen uns den mannigfachen Dingen anbequemen, bald so, bald anders verfahren, bis wir am erwünschten Ziele angelangt sind. Dies Sich-Anpassen bringt Schulung, jenen Vorzug, der der Neuzeit ihr Uebergewicht gegeben. Unter die grossen Methodiker müssen wir die Männer zählen, die der Philosophie ihr eignes Gepräge aufgedrückt: Aristoteles, Bacon, Descartes, Comte. Im ganzen hat er hier sein Urteil aus der zweiten Periode festgehalten. Auch jetzt noch steht ihm die Methode über der Wissenschaft. Durch sie nahm man allmählich die Probleme ernst; man dachte nicht mehr daran, ob persönlich bei der Forschung etwas herauskomme. Doch später unterscheidet Nietzsche zwischen Methode und Systematik. Gegen letztere hat er grosses Misstrauen und wirft ihr Mangel an Rechtschaffenheit vor [3]). Zu diesen Systematikern werden wir wohl Aristoteles und Descartes zählen müssen, die somit des früheren Lobes verlustig gehen.

Noch unter dem Einflusse des Positivismus stehend, macht Nietzsche sich hier bei seiner Verachtung der Wissenschaft eines grossen Fehlers schuldig. Die Methode kann und darf nur Mittel zum Zwecke, nicht Endzweck sein. Es muss etwas geben, was durch sie erreicht werden soll, mag es sich nun nennen wie es will, ob Wahrheit, ob Glauben, ob Irrtum. Erst dadurch erlangt die Methode selbst Wert. Gewiss; auch der Methode wegen kann ich arbeiten. Aber dann rückt die Methode als solche aus ihrem Gebiete hinaus; sie wird Gegenstand der Wissenschaft. Damit verliert sie ihren eigenen Charakter, der ihr speziell als Methode zukommt. Für Nietzsche ist es anders. Ihm ist es nicht die Liebe zur Wahrheit, zum Erkennen, die zur Vervollkommnung der Methode treibt. Der Mensch will Macht haben. Durch eine bessere Methode ist er seinem Nachbar überlegen. Und in diesem Streben liegt die Quelle des neuen Forschens und Ringens [4]). Alles ist beherrscht vom Streben nach Macht, der eigentlichen Metaphysik Nietzsches.

„Der erkenntnistheoretische Ausgangspunkt" betitelt sich ein zweiter Abschnitt bei unserm Autor [5]). Bei der Wissenschaft gehen alle vom Bewusstsein aus. Wir berufen uns auf Bewusstseinstatsachen. Wo klares Bewusstsein, da klare Erkenntnis. Doch das ist ein Irrtum. Mit der Klarheit verliert die Wissenschaft ihren Reiz. Nicht die Vernunft darf Recht bekommen. Vielmehr muss das Rätselhafte bleiben. Denn nur dann ist eine Erkenntnistheorie möglich, wenn eine wahre Kritik möglich ist. Aber die Fähigkeit einer objektiven Kritik fehlt uns. Als Kritiker kann nur der Intellekt in Frage kommen. Doch jeder Intellekt steht für sich allein, kann nicht mit den andern verglichen werden, die wohl anders

[1]) IX 359 ff. — [2]) V 298.
[3]) X 240. — [4]) IX 345. — [5]) IX 360 ff.

geartet sind. Somit fällt die Grundlage für eine objektive Kritik. Diese wäre nur möglich mit der Voraussetzung einer absoluten Erkenntnis. Die absolute Erkenntnis setzt ein Absolutes, ein „Ding an sich" voraus. Aber alles, was wir erkennen, ist physiologischen Ursprunges. Damit fällt die Berechtigung, vom „Ding an sich" zu reden, und damit die Möglichkeit einer absoluten Erkenntnis. Somit ist eine Erkenntnistheorie nicht möglich.

Die meisten stützen sich auf das Bewusstsein in dieser Frage. Doch spielt hierbei die Wahrheit keine Rolle. Als Mass für das Bewusstwerden dient die „grobe Nützlichkeit des Bewusstwerdens". Daraus aber einen Schluss ziehen wollen auf den Unterschied von Subjekt und Objekt, wie er zur Wahrheit nötig ist, wäre verfehlt. Das ist der grosse Fehler der modernen Philosophie: sie redet von Bewusstseinstatsachen wie von Dingen an sich und vergisst dabei völlig, dass es sich auch hier nur um Phänomenalismus handeln kann. Auch unsere innere Welt ist nur eine Erscheinungswelt. Wir haben alles zurecht gemacht. Die Kausalverbindung zwischen den einzelnen Bewusstseinstatsachen ist uns gänzlich unbekannt, vielleicht nur reine Einbildung. Mithin fällt jeder Unterschied zwischen der inneren und äusseren Welt. Wir dürfen nicht von Tatsachen sprechen. Selbst Lust und Unlust sind nur späte abgeleitete Begriffe. Mit demselben Rechte also, mit dem der Idealismus die Erkennbarkeit der Aussenwelt leugnet, müssen wir jede objektive Erkenntnis leugnen. Denn hier wie dort finden wir nur Phänomene, nur Schein.

Die Logik nimmt zwischen den Gedanken ein unmittelbares Band, eine Ursächlichkeit an. Doch dies Verhalten stützt sich nur auf plumpe Beobachtung. Zwischen zwei Gedanken mögen noch alle möglichen Effekte mitspielen, deren Dasein wir völlig verkennen und deshalb leugnen. So müssen wir also sagen: Denken im Sinne der Erkenntnistheorie gibt es nicht. Man hat nur ein Element eines sehr komplizierten Vorganges zum Zwecke der Vereinfachung herausgehoben. Noch weniger gibt es einen Geist, der denkt. Auch dessen Annahme ist die Folge falscher Beobachtung. Denn bei eben dieser Beobachtung denken wir schon, setzen voraus, was gar nicht vorkommt: das Denken. Beim Denken sind „sowohl das Tun als der Täter fingiert."

Damit haben wir einen vollen Phänomenalismus, wie er sich reiner wohl nicht geben lässt. Wir glauben, dass die Gedanken in kausalem Zusammenhang stehen und bilden die Logik. Wir glauben, dass Lust und Schmerz Anlass zu Reaktionen sind, und haben bereits deren Wirkungen vor uns. Alles Nacheinander im Bewusstsein ist für uns völlig atomistisch. Wir haben nur die Gewohnheit, bei diesen Vorgängen eine Ursache zu suchen. Zuerst tritt das Ding ins Bewusstsein. Eine Rolle spielt dabei das Gedächtnis, das die alten Interpretationen aufbewahrt. Auf diesem Irrtum der Interpretation unserer Nervenreize beruht die Fiktion unserer Bewusstseinstatsachen und auf diesen die der Aussenwelt. So kann Nietzsche

dann sagen: „Es gibt weder ‚Geist', noch Vernunft, noch Denken, noch Bewusstsein, noch Seele, noch Wille, noch Wahrheit; alles Fiktionen, die unbrauchbar sind . . . Die Erkenntnis arbeitet als Werkzeug der Macht. So liegt es auf der Hand, dass sie wächst mit jedem Mehr an Macht" [1]). Das ist ein vollständig biologischer Begriff der Erkenntnistheorie, auf den wir später zurückkommen müssen. — Als Fundament der Erkenntnistheorie muss Nietzsche eine sehr schwankende Auffassung von Wahrheit und Erkennen dienen. Besser noch sagen wir: es gibt solches nicht. Erkennen im landläufigen Sinne ist Einbildung.

Nach dieser allgemeinen Orientierung wendet sich Nietzsche einzelnen Fragen zu, die auch wir zum Teil behandeln müssen. An erster Stelle steht da die Untersuchung über den Glauben an das Ich, das Subjekt. Mit dieser Lehre steht und fällt die andere von der Bedeutung der Bewusstseinstatsachen. Ohne ein Ich, ohne ein Subjekt kein Bewusstsein und mithin keine Wissenschaft.

a) Der Glaube an das Ich. Die Substanz [2]).

Gegen das Glaubensbekenntnis des Positivismus: es gibt nur Tatsachen, müssen wir sagen, es gibt nur Interpretationen. Eine „Tatsache an sich" lässt sich nicht feststellen. Das muss auch auf das Ich, das Subjekt ausgedehnt werden. Nach Kant muss eine Kategorie „Substanz" da sein. Er will eine ewige, notwendige Wissenschaft haben, die ohne Substanz nicht möglich ist. Die englische Philosophie dagegen lehnte diesen Begriff ab, und Nietzsche schliesst sich ihr an, wenn er auch früher behauptet hatte, die Engländer seien keine Philosophen. Das Subjekt ist nichts Gegebenes. Es ist etwas, was wir hinter die Handlung gestellt, was wir hinzugedichtet haben. Wir müssen etwas einsetzen. Das verlangt unsere Erkenntnis. Deshalb sagen wir: ich denke, ich leide. Aber das sind keine Wahrheiten. Durch das Denken erst entsteht das Ich, das Subjekt. Mag diese Fiktion für uns Lebensbedingung sein: Wahrheit ist sie nicht. Auch die Lösung des Descartes: „es wird gedacht, folglich gibt es etwas Denkendes", kann nicht über die Schwierigkeit hinweghelfen. Das setzt schon voraus, dass es etwas „an sich" gebe, nämlich das Denken. Doch hat auch dies nur scheinbare Realität. So ist mit dem Ich-Begriffe nicht viel anzufangen. Notwendig haben wir ihn zwar. Ohne ihn ist ein wissenschaftliches Gebäude, ja selbst das Leben nicht denkbar. Aber das beweist alles nichts. Keine Tatsache sagt uns, dass wir etwas mehr als Schein haben.

Wie denkt sich denn Nietzsche das Ich? Auch darüber gibt er uns Aufschluss. Wir müssen hier vom Leibe ausgehen, von der Physiologie. Nicht eine Einheit haben wir. Viele Strömungen sind da, viele Kräfte, die sich gegenseitig bekämpfen, die gleichberechtigt neben einander stehen.

[1]) IX 367. — [2]) IX 367 ff. — VIII 223.

Die stärkere wird siegen, gleichgerichtete werden sich zu etwas Neuem verbinden. So entsteht eine Harmonie, eine Lebenskraft, eine Subjekts-Einheit, die mit einem Regenten verglichen werden darf, wenn er sich nicht wesentlich über die andern erhebt. Neue Einheiten entstehen, andere vergehen. Dadurch bekommen wir die gegenseitige Begrenzung der einzelnen Triebe, dadurch die Ordnung. Somit sind Beherrscher und Untertan derselben Art[1].

Aus dem Ich bildete sich der Substanzbegriff und nicht umgekehrt. Denn lassen wir das Ich, die Seele fallen, wo bliebe für uns noch die Substanz? Um sagen zu können, es gebe Sein, es gebe Erkenntnis oder Gewissheit, müssten wir doch einmal wissen, was Sein selbst ist. „Unser Grad von Lebens- und Machtgefühl (Logik und Zusammenhang des Erlebten) gibt uns das Mass von „Sein", „Realität", „Nicht-Schein".[2] Subjekt bezeichnet den Glauben an eine Einheit unter den verschiedenen Momenten des Realitätsgefühls. Den Glauben an diese Einheit machen wir zur Wirkung einer Ursache. Somit können wir mit Nietzsche das Subjekt definieren: „es ist die Fiktion, als ob viele gleiche Zustände an uns die Wirkung eines Substrates wären; aber wir haben erst die »Gleichheit« dieser Zustände geschaffen . . ."[3] Eine klare Definition enthalten auch die Worte: „Ein »Ding« ist die Summe seiner Wirkungen, synthetisch gebunden durch einen Begriff, Bild"[4].

Nietzsche bricht also alle Brücken ab, die als Ausgangspunkt für eine wahre Erkenntnis dienen können. Unbewiesen darf er das nicht. Deshalb versucht er, eine psychologische Erklärung für seine Anschauung zu geben, die aber weiter nichts ist als müssige Kombination. Wir haben den Glauben an die Vernunft und ohne ihn geht es nicht. Die logisch metaphysischen Postulate: Substanz, Akzidenz, Attribute haben ihre Kraft aus der Gewohnheit geschöpft, all unser Tun sei Folge des Willens. In uns gibt es eine befehlende Kraft, die bleibt, während die einzelnen Handlungen vorübergehend, also Akzidenzien sind. Doch hier waltet ein Irrtum ob. Einen freien Willen gibt es nicht. Also muss auch der Glaube fallen. Durch Ableitung aus der Sinneswahrnehmung haben wir die Kategorien gefunden. An sich gibt es keine Kategorien, um eine „Welt an sich" von einer „Welt als Erscheinung" trennen zu können. Mögen wir von Einheit träumen, was wir wollen: „Wir haben immer nur einen Anschein von Einheit"[5].

Wie früher schon einmal angedeutet wurde, scheint Nietzsche sich hier in allerdings sehr übertriebener Weise gegen den Substanzbegriff zu wenden, wie er in der deutschen Philosophie Mode war. Sie wollte vielfach nur eine ewige, unveränderliche Substanz anerkennen. Diese hat Nietzsche mit Recht abgelehnt. Den scholastischen Substanzbegriff wird

[1] IX 373. — [2] IX 370. — [3] Ebenda. — [4] IX 409.
[5] IX 373; IX 409.

er wohl nicht gekannt haben. Denn davon spricht er nicht. Aber er betont den Wechsel, das Werden so stark, dass wir eine volle Anlehnung an den Assoziationismus erhalten. Hier zeigt sich noch stark der Einfluss der englischen Philosophie auf ihn. Bei seiner radikalen Leugnung jeden Seins ist eine Kritik nicht möglich, aber auch nicht notwendig. Seine Lehre richtet sich selbst.

b) Kausalität.

Aehnlich wie Nietzsche sich völlig ablehnend gegen den Ich-Begriff verhält, so auch gegen jede Ursächlichkeit. Wir wissen bereits, wie Schopenhauer darin anderer Meinung war. Auch hier folgt Nietzsche wieder den Engländern, die nur ein post hoc, kein propter hoc zulassen wollten. Es sei nur an D. Hume und St. Mill erinnert. Aber woher stammt denn die allgemeine Annahme der Ursächlichkeit? In unserer Seele folgt sich mit Regelmässigkeit so manche Erscheinung. Jedesmal, wenn das eine kommt, folgt bestimmt auch das andere. Das nennen wir Ursache und Wirkung. Doch mit Unrecht. Wir haben nur die Bilder gesehen, und diese sagen uns nichts über die wesentliche Verbindung, die die Aufeinanderfolge nach sich zieht [1]). Wir haben immer nur Beschreibung, keine Erklärung. Wir glauben, heute weiter zu sein in der Naturerkenntnis als unsere Vorfahren. Wir haben aber nur mehr Nacheinander aufgedeckt. Begriffen haben auch wir nichts. Denn wir arbeiten mit lauter Dingen, die es nicht gibt. Alles müssen wir zuerst gewissermassen vermenschlichen, um es verstehen zu können. Ursache und Wirkung setzen eine Mehrheit voraus; in Wahrheit steht ein Continuum vor uns, von dem wir einige Stücke isolieren [2]).

Der tiefste Grund unseres Glaubens an Ursache und Wirkung liegt in der falschen Auffassung unserer Willenstätigkeit. Wer nicht tiefer nachdenkt, fasst den Willen als das allein Wirkende auf. Wollen ist ihm etwas Einfaches, schlechthin Gegebenes. Der Wille befiehlt und die Organe folgen. Da haben wir das Schema für Ursache und Wirkung. Ursprünglich ging der Mensch so weit, dass er überall, wo ein Geschehen war, er einen Willen als dessen Ursache voraussetzte. So durfte man sagen: „Wo gewirkt wird, da ist gewollt worden“ [3]). Man hat hierbei übersehen, dass es sich nur um eine Interpretation des Intellektes handelt. Wie wir den Substanzbegriff aus dem Subjekte, dem Ich ableiten mussten, so auch die Kategorie Ursache. Wir haben und spüren in uns ein Gefühl von Kraft, das aber schon der Beginn der Handlung ist. In falscher Erfassung der Wirklichkeit machen wir es zur Ursache derselben.

Eine richtige Erklärung wird die causa efficiens mit der causa finalis gleichsetzen. Wir suchten, um Verständnis von dem Geschehen zu erlangen, nach einem Subjekte, das wir dafür verantwortlich machen durften.

[1]) V 124. — [2]) VI 179. — [3]) VI 191.

Eine Wirkung ist für uns erklärt, wenn wir einen Zustand auffinden, dem sie inhäriert. Nach der Wirkung bestimmen wir die Ursache und nicht umgekehrt. So müssen wir sagen: aus der Wirkung interpretieren wir die Ursache in die Handlung hinein[1]). Was daher dem Glauben an die Ursache solche Festigkeit gibt, ist nicht das Hintereinander der Dinge, sondern der Zwang, alles Geschehen als ein Geschehen aus Absichten zu erklären. „Es ist der Glaube an das Lebendige und Denkende als an das einzig Wirkende — an den Willen, die Absicht" —; es ist der Glaube, dass alles Geschehen ein Tun sei, dass alles Tun einen Täter voraussetze; es ist der Glaube an das „Subjekt". Sollte dieser Glaube an den Subjekt- und Prädikat-Begriff nicht eine grosse Dummheit sein?"[2])

Sollen wir Ursache und Wirkung denn aus unserem Sprachschatze tilgen? Durchaus nicht. Man soll sich ihrer als reiner Begriffe als konventioneller Fiktionen zum Zeichen der Verständigung und nicht der Erklärung bedienen. Im „Ansich" der Dinge gibt es keinen Kausalzusammenhang, keine Notwendigkeit, keine Folge von Ursache und Wirkung, kein Gesetz. Was da herrscht, ist der starke und schwache Wille. Doch für die Wissenschaft, für das gegenseitige Verständnis ist die Ursache notwendig. Sie trägt zur Vereinfachung bei. Ohne ihre Annahme keine Wissenschaft. Aber auf das Gebiet muss sie auch beschränkt bleiben. Sie auf das Reich der Dinge ausdehnen wollen, geht nicht, weil es keine Dinge gibt. Der Wille zur Macht, zum Leben, der alles beherrscht, bringt auch alles hervor. — Doch da stellt sich uns die Frage: wie handelt dieser Wille? Haben wir auch hier nur Einbildung, Fiktionen, oder ein wirkliches Handeln? Wenn die starken Triebe über die schwachen siegen, ist da keine Gesetzmässigkeit, kein kausaler Zusammenhang? So bietet die Metaphysik Nietzsches, mit der er die alte glaubt vernichten zu können, seiner Theorie die grössten Schwierigkeiten. Verleitet ist er auch hier zu seinen extremen Ansichten durch die Bedeutung, die er der Physiologie beimisst. Wenn wir bedenken, wie in seinen Tagen so mancher von dieser Wissenschaft die Rettung der Welt erwartete, können wir uns leichter in die Gesinnung Nietzsches hineindenken.

Im Anschluss an die Kausalität möge eine Bemerkung über die Zweckstrebigkeit in der Natur Platz finden. Die mechanistische Erklärung erscheint auf den ersten Blick die einfachste zu sein. Doch kann sie nichts erklären, selbst Druck und Stoss nicht. Die Kraft ist da und verlangt eine vollgültige Erklärung. Hat aber jemals ein Physiker die Kraft konstatiert? Eine Kraft, die wir uns nicht vorstellen können, ist ein leeres Wort, mit dem wir nichts anfangen können[4]). Aehnlich ist es mit den andern Begriffen, mit denen die Physik arbeitet: Stoff, Atom, Druck und Stoss. Alles das sind nicht Tatsachen, sondern Fiktionen. Wir müssen uns daher

[1]) IX 408. — [2]) IX 407. — [3]) VIII 32 ff. — [4]) IX 459 ff.

hüten, von Gesetzmässigkeit in der Natur zu reden. Selbst in der Chemie geht das nicht. Einzelne Tatsachen, ja! Aber Gesetze nicht; sie sind ein metaphysischer Rest[1]). Sodann der Begriff Bewegung. Er ist einfach ein Bild des Wirkens, eine Uebersetzung „in die Zeichensprache von Auge und Getast“[2]). Leider können wir die Ausdrucksweise nicht ändern, sondern nur erklären, inwieweit es blosse Semiotik ist.

Somit können wir nicht von Teleologie sprechen, da es keine Gesetze gibt. Die Wissenschaft, die auf solchen Voraussetzungen ruht, kann nicht wahr sein. Wollen wir wirklich etwas unter den Händen haben, so müssen wir die Begriffe: Macht, Kraft ergänzen zum „Willen zur Macht“. Es muss den Dingen ein innerer Wille zugesprochen werden, ein unersättliches Verlangen nach Bezeigung von Macht. Beim Tiere können wir alle Triebe aus diesem Willen zur Macht ableiten. Ebenso stammen alle Funktionen des organischen Lebens aus dieser einen Quelle[3]). Nicht Einsicht, nicht ein vorüberlegter Plan führt die Handlungen herbei. So hat der Zufall einmal den Apparat des Auges geschaffen. Ein solches Beispiel, meint Nietzsche, und keiner mehr wird vom Zwecke sprechen. Auch die Vernunft ist auf unvernünftige Art, durch Zufall entstanden. Diesen Zufall wird man wie ein Rätsel erraten müssen[4]).

Aber auch hier wieder: wir haben Einheiten nötig, ohne die die Physik unmöglich ist. Das Nacheinander verbinden wir als Ursache und Wirkung. Dadurch entsteht eine grosse Vereinfachung. Wir können unter einem Bilde eine ganze Reihe von Vorgängen zusammenfassen. Der Gedanke an das eine ruft uns die Erinnernng an das andere wach. Ohne diese Verknüpfung ist das wissenschaftliche Arbeiten unmöglich. Gehen wir aber aus dem Reiche der Logik in das der wirklichen Welt, so hören alle Gesetze auf. Die grösste Kraft setzt sich da jedesmal durch. Wo die grösste Kraftmenge ist, da ist der Erfolg[5]). Das gilt überall, auch für den freien Willen, der damit aufhört, frei zu sein.

Auf eine nähere Würdigung der Lehre Nietzsches über die zweite Hauptkategorie brauchen wir nicht näher einzugehen. Nietzsche will seine Lehre auf der Psychologie aufbauen. R. Eisler hat es deshalb unternommen, von eben diesem Standpunkte aus die Lehre einer Kritik zu unterwerfen, die Nietzsche des Irrtums überführt. Nietzsche hat nicht unterschieden, dass wohl das Wachrufen des Verknüpfungstriebes an die Erfahrung gebunden ist, der Trieb selbst dagegen dieser vorhergeht. Von diesem Punkte aus übt Eisler erfolgreiche Kritik[6]).

c. Raum und Zeit.

Auf die andern Kategorien, besonders Raum und Zeit, brauchen wir nicht mehr näher einzugehen. Gegen Kant hebt Nietzsche hervor,

[1]) IX 461. — [2]) IX 462. — [3]) IX 460. — [4]) V 125. — [5]) IX 468 ff.

[6]) Kr. R. Eisler, Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik, Leipzig 1902, 62 ff.

man dürfe die Kategorien nicht vom aprioristischen Standpunkte aus bestimmen, sondern müsse von der Erfahrung ausgehen [1]). Alle Kategorien, auch Raum und Zeit, sind völlig subjektiv. Das steht ihm fest. Hier wird nicht der Verstand das letzte Wort sprechen, sondern die Psychologie und Physiologie. Diese Wissenschaften müssen dartun, wie der Mensch allmählich sich entwickelt hat, Verstand und Wille nicht ausgenommen. So wird sich ergeben, wie alles mehr oder weniger den aktuellen Bedürfnissen seinen Ursprung verdankt, sich fortpflanzte, und, soweit es arterhaltend war, auch erhielt. Diese beiden Wissenschaften werden alles erklären. Auch die Begriffe Raum und Zeit, sowie die übrigen Kategorien sind nichts als das Resultat einer fortgeschrittenen Entwicklung.

Hier tritt uns Nietzsche als reiner Materialist entgegen. Jedes Nicht-Materielle ist ängstlich ausgeschlossen. Geist und Seele gibt es nicht. Aber wie er bei seinem absoluten Subjektivismus die Vererbung erklären will, bleibt wohl ein Rätsel.

d. Biologie des Erkenntnistriebes.

Wir haben wiederholt die Frage gestreift, wie Wahrheit ein biologischer Begriff ist. Darin liegt wohl die Hauptbedeutung der Philosophie Nietzsches, dass er sich hierin klar ausgesprochen hat. Somit ist es für uns notwendig, ihm gerade in dieser Frage näher zu folgen und zu sehen, wie er sich die Entstehung des Erkenntnisapparates und Erkenntnisvorganges denkt. Wenn wir die eine Lehre festhalten, alles ist dem Willen zur Macht unterworfen, alles hat nur biologisches Interesse, so werden uns die oft recht eigenen Anschauungen nicht weiter mehr in Erstaunen setzen. Auch bei andern Männern seiner Zeit machen sich solche Strömungen geltend, mögen sie nun als Oekonomie des Denkens oder sonstwie bezeichnet sein. Besonders fällt bei Nietzsche auf, wie er immer wieder die Vererbung betont und zugleich sich dagegen verwahrt, ein Anhänger Darwins zu sein. Trotzdem zeigt alles, was er sich über die Entstehung von Verstand, Bewusstsein und den Sinnes-Fakultäten denkt, eine derartige Beeinflussung. So meint er, es sei gar nicht möglich, dass ein Mensch nicht die Eigenschaften seiner Vorfahren besitze. Bildung könne dies wohl in etwa verdecken, ausrotten aber nicht [2]). Und auf die Frage, weshalb der grosse Mensch geworden, meint er, Vererbung sei ein falscher Begriff dafür. Er ist so gross, weil er seine Vorfahren so viel gekostet hat [3]), was doch im Grunde auf Vererbung hinausläuft. Auch sein Uebermensch der ersten Jahre kann nur dann auf Verwirklichung rechnen, wenn es in der Art eine Fortentwicklung gibt. „Nicht nur fort sollst du dich pflanzen, sondern hinauf! Dazu helfe dir der Garten der Ehe", spricht Zarathustra [4]). Doch wenden wir uns der Denkfakultät zu. Einleitend sei bemerkt, dass Nietzsche

[1]) VIII 20. — [2]) VIII 251. — [3]) X 173. — [4]) VII 102.

einmal sagte, Beweise dürfe man von ihm nicht verlangen[1]). Das gilt besonders in diesem Kapitel. Was er uns sagt, mag noch so schön ausgedacht sein, mag noch so sehr den Anschein einer psychologischen und physiologischen Erklärung an sich tragen, über Kombinationen kommt er, abgesehen von einigen treffenden Bemerkungen, nicht hinaus. Wer mit ihm annehmen will, der Mensch sei nur ein Tier, das von der Not oder dem Bedürfnisse zum Selbstbewusstsein, zum Gebrauche des Verstandes geführt worden, mag es tun. Doch dann bleibt es ungeklärt, wie eben dies Selbstbewusstsein, wie der Verstand den Menschen belügen kann. Einmal musste der Mensch sich so entwickeln. Eine Täuschung war unmöglich, weil der Mensch — noch ein Tier — nicht dachte. Nur unter dem realen Einfluss der Aussendinge konnten die Organe sich so gestalten. Und eben diese Organe sollen sich jetzt darüber täuschen! Diese Punkte stehen im Systeme Nietzsches diametral gegenüber. Entweder sind die Organe den Faktoren angepasst, denen sie ihre Entstehung verdanken, oder sie haben einen ganz andern Ursprung, wobei als Drittes nicht ausgeschlossen ist, dass sie einen andern Ursprung haben und doch den Aussendingen angepasst sind. Auf eine Entwicklung von innen heraus, wie er sie später will, kommen wir noch zu sprechen. Wenigstens scheint unsere Vernunft keine andere Möglichkeit zu haben.

Wie nun denkt sich Nietzsche das Werden des Verstandes oder besser das Werden der Logik, des Resultates der Verstandesarbeit[2])? Wie alle andern Organe, so hat sich der Intellekt aus der Not gebildet. Er ist eine Folge von Existenzbedingungen. Er ist gerade so geartet, wie wir ihn besitzen, weil wir unter andern Bedingungen wohl nicht hätten leben können[3]). Ursprünglich ist unser Erkenntnisapparat nicht auf Erkenntnis eingerichtet gewesen, vielmehr musste er uns notwendig in Irrtum führen. Der Wert für das Leben entschied, und Wahrheit ist nichts anderes als die Art von Irrtum, ohne den eine bestimmte Klasse von Lebewesen nicht existieren kann. Weiter reichte unser Erkennen nicht. Das lehrt uns die Morphologie der Sinne, der Nerven und des Gehirns. Alle „Wahrheiten a priori" können deshalb nur als „Annahme bis auf weiteres" gelten, so lange, als nicht deren Festhalten das Menschengeschlecht vernichten würde.

Ungeheure Zeitstrecken musste in diesem Kampfe der Intellekt durchlaufen. Der eine kämpfte für sich, der andere ererbte die Fähigkeiten. Erst später traten Leugner und Zweifler auf, erst spät deshalb die Wahrheit, die unkräftigste Form der Erkenntnis. Weil man diese Vernunft nötig hatte zum Leben, verschloss man sich der Wahrheit. Es war ein Kampf der Triebe, in dem die lebenerhaltenden siegten. Zu diesen zählt

[1]) VII 186.

[2]) Soweit diese Frage im ersten Teile behandelt ist, soll sie hier möglichst übergangen werden.

[3]) IX 375 ff.

auch die Wahrheit. Die Erkenntnis wurde so zu einem Stück Leben, bis sie mit den uralten Irrtümern zusammenstiess. Jetzt stossen beide: Erkenntnis und Irrtum, als Macht, als Leben auf einander. Es entsteht der Denker. In ihm kämpft der Wahrheitstrieb mit dem lebenerhaltenden Trieb des Irrtums, weil auch der Trieb zur Wahrheit sich inzwischen als lebensfördernd erwiesen [1]).

Denken im ersten Stadium (vororganisch) ist Gestaltendurchsetzen, ähnlich wie bei der Krystallisierung. Das neue Material muss unbedingt dem alten eingeordnet werden, wie auch die Zelle die Fremdkörper sich assimiliert. Vom Gleichmachen kommen wir zum Gleichsetzen, das als Grundlage das Vergleichen hat. Als dritte Stufe tritt die Erinnerung auf, bei der der gleichmachende Trieb bereits gebändigt ist. Erinnern ist gleich einrubrizieren, einschachteln. Für diese Tätigkeit ist uns die Ursache unbekannt. Deshalb nahm man die Seele an. Fassen wir alles zusammen, so sind die Erkenntnisorgane nur ein Abstraktions- und Simplifikationsapparat, durch den wir uns der Dinge bemächtigen wollen. Zuerst müssen wir die Bilder im Geiste haben; dann bilden sich die Worte und aus diesen die Begriffe. Beim Worte entsteht nämlich eine kleine Emotion, die bei verschiedenen nur wenig abweichenden gleich zu sein scheint. Daraus machen wir fälschlich Gleichheit und haben den Begriff. Es kann sich folglich nur um Fiktionen handeln [2]). Also nur Glaube, den wir als Wahrheit auffassen. So beweist auch das Vertrauen zur Logik und deren Wertschätzuug nur ihre Nützlichkeit für das Leben, nicht deren Wahrheit. „Dass eine Menge Glauben da sein muss; dass geurteilt werden darf; dass der Zweifel in Hinsicht auf alle wesentlichen Werke fehlt: Das ist Voraussetzung alles Lebendigen und seines Lebens. Also das, was für wahr gehalten werden muss, ist notwendig, — nicht dass es wahr ist“ [3]).

Hier wäre der Platz, näher auf die Ansicht Nietzsches hinsichtlich der Entwicklungslehre einzugehen. Doch würde das zu weit führen. Alles, was wir bisher gehört haben, spricht für eine allmähliche Entwicklung, auch über die Art hinaus. Zahlreiche Belege liessen sich dafür erbringen. Man vergleiche nur IX 389, wo er über das Entstehen der Gattung spricht. „Gattung drückt nnr die Tatsache aus, dass eine Fülle ähnlicher Wesen zu gleicher Zeit hervorgetreten, und dass das Tempo im Weiterwachsen und Sich-Verändern eine lange Zeit verlangsamt ist“. Alles spricht für eine Anpassung an die Verhältnisse, sei es von innen oder von aussen her. Diese Ansicht scheint mir auch am meisten in das System Nietzsches zu passen. Vollständig ignoriert wird sie von Eisler [4]). Nach ihm lehrt Nietzsche, nicht die Nützlichkeit sei der Ursprung der Organe, sondern eine Entwicklung von innen heraus habe stattgefunden. Also keine Zweck-

[1]) VI 175 ff. — [2]) IX 377 ff. — [3]) IV$_2$380.
[4]) Eisler a. a. O. 89.

theorie. Auch er stützt sich auf direkte Belege bei Nietzsche und zwar auf jene Stelle, in der Nietzsche ex professo über die Frage handelt[1]). Dort stützt er sich auf die Lehre vom Willen zur Macht. Dieser schafft alles, also auch die Organe. Er schafft von innen heraus. Deshalb müssen die Organe denselben Ursprung haben. So stimmt diese Lehre wohl mit der Metaphysik Nietzsches überein. Aber mit seiner Biologie des Erkenntnistriebes nur sehr schwer. Es ist möglich, dass Nietzsche später seine Ansicht geändert, möglich auch und sogar sehr wahrscheinlich, dass er sich selbst nicht klar war. Wenigstens wird jeder Leser des Zarathustra an eine Entwicklung im Sinne Darwins glauben[2]). Und auch Bd. IX bietet noch der Belege genug. Ebenso glaubt Riehl an eine Entwicklung der Erkenntnislehre in Darwinistischem Sinne. Biologisch sei nur missverständlich für darwinistisch gesetzt[3]). Doch gehen wir zurück zum Thema.

Bei dem Hange, gleichzumachen und gleichzusetzen, ist die Logik leicht erklärbar. Denn sie ist weiter nichts als dieser Hang, im Zaune gehalten durch den Erfolg[4]). Es bildete sich ein unmittelbarer Grad der Lebensbejahung heraus. So verdankt auch die Logik ihr Dasein dem Willen zur Macht, gleich dem Willen zur Gleichheit. Die Logik arbeitet mit der Annahme: vorausgesetzt, es gebe identische Fälle. Da es solche nicht gibt, muss man sie fingieren. Somit ist logische Wahrheit erst möglich, nachdem eine grundsätzliche Fälschung von seiten des Willens stattgefunden hat.

Diese erfinderische Kraft hat auch die Kategorien geschaffen aus Bedürfnis nach Sicherheit, nach schneller Verständigung. Metaphysische Wahrheiten dürfen wir in ihnen nicht sehen. Die grössten Abstraktionskünstler haben sie aufgestellt. Sie zeigten eine relative Nützlichkeit und setzten sich durch. Ihre Wahrheit ist gleich ihrer Nützlichkeit. Nietzsche fasst das Ergebnis mit den Worten zusammen: „Nicht »erkennen«, sondern schematisieren, dem Chaos so viel Regularität und Formen auferlegen, als es unserem praktischen Bedürfnis genugtut“[5]).

In der Bildung der Vernunft, der Logik und Kategorien ist also nicht das Bedürfnis zu erkennen massgebend gewesen, sondern jenes zu subsumieren und schematisieren zum Zwecke der Verständigung und Berechnung. Nicht eine „praeexistente Idee“ hat hier gearbeitet, sondern nur die Nützlichkeit. „Die subjektive Nötigung, hier nicht widersprechen zu können, ist eine biologische Nötigung: der Instinkt der Nützlichkeit, so zu schliessen, wie wir schliessen, steckt uns im Leibe, wir sind beinahe dieser Instinkt“. Daraus folgt nicht, dass die Axiome wahr wären. Nicht-

[1]) IX 472 ff.
[2]) Man vergl. VII 418, 488, 491, 494; VIII 88.
[3]) Riehl a. a. O. 127, 128.
[4]) IX 381 ff., vgl. VI 178. — [5]) IX 383.

widersprechen-können und wahr sein sind zwei verschiedene Dinge[1]). Zu gleicher Zeit bejahen und verneinen können wir nicht, d. h. entgegenstehende Prädikate sollen dem Objekte nicht zugesprochen werden. Doch auf die Frage, ob die logischen Axiome der Wahrheit entsprechen, müssen wir mit nein antworten, weil wir andernfalls bereits die Kenntnis der Wirklichkeit voraussetzten. Was ist nun die Logik? „Sie ist der Versuch, nach einem von uns gesetzten Seins-Schema die wirkliche Welt zu begreifen, richtiger: uns formulierbar, berechenbar zu machen"[2]). Als Endlösung des Problems sagt dann Nietzsche: „Wir glauben an die Vernunft: diese aber ist die Philosophie der genauen Begriffe. Die Sprache ist auf die allernaivsten Vorurteile hin gebaut . . . Wir hören auf zu denken, wenn wir es nicht in dem sprachlichen Zwange tun wollen, wir langen gerade noch bei dem Zweifel an, hier eine Grenze als Grenze zu sehen. Das vernünftige Denken ist ein Interpretieren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können . . ."[3]) mit andern Worten: der Mensch denkt mit Wesensnotwendigkeit falsch, muss aber daran glauben, dass die Vernunft die Wahrheit sage. Mit Staunen fragt man sich da, wie denn Nietzsche hinter dies Rätsel gekommen. Wenn die Vernunft sich wesentlich irrt, kann sie ihn wohl auch in die Irre geführt haben.

Nach diesen Ausführungen brauchen wir nicht mehr auf die Sicherheit im Erkennen zurückzukommen. Nietzsche widmet ihr ein eigenes Kapitel, ohne jedoch etwas Neues zu bieten[4]). Objektive Gewissheit gibt es nicht. Der Mensch ist eben ein alogisches Wesen. Erkenntnistheoretisch führen uns deshalb auch diese Ausführungen zum reinen Skeptizismus, der nur durch den Glauben an den Besitz der Wahrheit erträglich gemacht wird. Denn das gesteht auch Nietzsche: würde nur Zweifel herrschen, so wäre ein Leben nicht mehr möglich. Mit einer Scheinwelt von fingierten Dingen können wir nicht leben.

e. Bewusstsein.

Unter allen Arten der Erkenntnis ist der Instinkt die intelligenteste[5]). In ihm liegt das Fundament für die Wahrheiten unseres Glaubens. Dann folgt die Vernunft und an letzter Stelle das Psychische, das Bewusstsein. Es ist dies die letzte und späteste Entwicklung des Organischen und folglich auch das Unfertigste und Unkräftigste. Aus der Bewusstheit stammen viele Fehlgriffe, die Mensch und Tier einem frühzeitigen Untergange entgegenführen. Da ist der Instinkt ein heilsamer Regulator. Unser ganzes Bewusstsein bezog sich bisher auf Irrtümer[6]).

Wozu dient denn das Bewusstsein? Hat der einzelne es nötig? Nein! Nicht zur Individual-Existenz, sondern nur zur Herdennatur ist es erfordert. Deshalb kann keiner sich selbst verstehen, mag er sich noch so bemühen.

---

[1]) IX 384. — [2]) IX 386. — [3]) IX 390. — [4]) IX 497 ff.
[5]) VIII 171; VIII 121. — [6]) VI 74

Wir sehen immer nur das Nicht-Individuelle, das Durchschnittliche unserer Handlungen. Sobald persönliche Handlungen ins Bewusstsein treten, ändern sie sich. „Die Natur des tierischen Bewusstseins bringt es mit sich, dass die Welt, deren wir bewusst werden können, nur eine Oberflächen- und Zeichenwelt ist . . . dass mit allem Bewusstwerden eine grosse gründliche Verderbnis, Fälschung verbunden ist". Das kommt aus dem Mangel eines Organs für die Wahrheit[1]). Wer sich deshalb auf das Bewusstsein stützt, irrt. Aus den Erscheinungen des innern Sinnes will er auf andere Dinge schliessen, zu deren Beobachtung er kein Organ hat. Die gewöhnliche Auffassung des Bewusstseins als Gesamtsensorium ist falsch. Es ist nur ein Mittel, sich mitteilen zu können. Im Verkehr entwickelt, muss es dem Verkehr dienen. Es muss mit der Aussenwelt verbinden. Somit dürfen wir aus der Klarheit des Bewusstseins keinen Schluss ziehen auf logisches, ruhiges und kaltes Denken.

Wieviel wird uns überhaupt bewusst[2])? Nur ein kleiner Teil des Geschehens im Organismus, die animalischen Funktionen nicht. Was aber bewusst wird, arbeitet nur an der Vervollkommnung der animalischen Funktionen, vor allem der Lebenssteigerung. Ob etwas angenehm oder unangenehm empfunden wird, dient demselben Zwecke[3]). Doch was dem Bewusstsein jede Bedeutung nimmt, wissen wir schon: es ist der Mangel an Einheit, das Fehlen des Ich, des Subjektes. Ohne diesen Träger hat das Bewusstsein für die Wissenschaft gar keine Bedeutung. Wir haben nur den Assoziationismus.

Bei der Lehre vom Bewusstsein muss Nietzsche ein Zugeständnis machen, das mit seinem System nicht in Einklang zu bringen ist. Hier „herrscht eine Zweckmässigkeit im kleinsten Geschehen, der unser bestes Wissen nicht gewachsen ist: eine Versorglichkeit, eine Auswahl . . ." Eine Tätigkeit steht vor uns, die wohl einem höheren Intellekte als dem menschlichen zugeschrieben werden muss[4]). Somit scheint es, dass wir doch eine höhere Leitung annehmen müssen. Das, was bewusst wird, steht unter kausalen Beziehungen, die uns gänzlich unbekannt sind. Die Aufeinanderfolge selbst im Bewusstsein drückt nichts darüber aus[5]). Wir meinen, es handle sich um Lust und Unlust, die uns treiben. Aber beide begleiten nur die Handlung, sind nicht deren Ursache. Sie könnten auch Mittel sein, etwas ausser dem Bewusstsein zu erreichen.

So sucht Nietzsche das ganze Zwecksetzen auf etwas Nicht-Wollendes, Unbewusstes zurückzuführen, auf die natürliche Zweckmässigkeit des Organischen, in dem der blinde Wille zur Macht lebt und wirkt. Immer wieder tritt der Leib in den Vordergrund. Ihm ist es wahrscheinlich, dass es sich bei der ganzen Entwicklung des Geistes um den Leib handle, um die

[1]) VI 319. — [2]) IX 391 ff. — [3]) IX 492.
[4]) IX 495. — [5]) IX 392.

Bildung des höheren Leibes[1]). Aehnlich spricht er sich auch sonst für den Materialismus aus. Es sei Zeit, das Wort Seele aus der Psychologie zu tilgen und nur noch Nerven- und Gehirntätigkeit anzuerkennen. Doch ist es schwierig, sich hier ein rechtes Bild zu machen, weil Nietzsche sich nicht konstant bleibt. Eisler glaubt, ihn nicht zu den Materialisten zählen zu sollen, wenn er auch zugibt, dass sich manche Stellen dafür finden[2]). Voluntarist ist Nietzsche, soweit der Wille zur Macht, nicht der freie Wille in Betracht kommt. Aber zugleich leugnet er jeden Einfluss einer geistigen Macht oder Fähigkeit. Selbst das Bewusstsein ist ihm nur eine Zutat zum Nervensystem. Deshalb werden wir auch den Willen zur Macht als materielle Kraft fassen müssen. Damit aber bleibt der Vorwurf des Materialismus voll und ganz bestehen.

Um das Bild zu vervollständigen, das wir bisher gegeben, mögen noch einige Fragen von untergeordneter Bedeutung berührt werden, darunter auch metaphysische. Nach Kant liegt jede wahre Erkenntnis im Urteil. Das synthetische Urteil a priori ist ihm die Quelle, aus der der Fortschritt der Wissenschaft fliesst. In der Mathematik vor allem sieht er einen Beweis für die Wirklichkeit solcher Urteile. Nach Nietzsche lehrt er, wenn wir nicht wüssten, was Erkenntnis ist, könnten wir die Frage nach ihrem Dasein nicht beantworten. Nietzsche dagegen ist umgekehrter Ansicht. Wenn man nicht weiss, ob es Erkenntnis gibt, kann man vernünftigerweise die Frage gar nicht stellen, was sie sei. Kant will eine Erkenntnis der Erkenntnis. Das ist eine Naivität. Nach Kant muss Notwendigkeit und Allgemeinheit des Urteils der Erfahrung vorausgehen. Nietzsche dagegen fragt sich, wie diese ohne Erfahrung überhaupt seien. Nach dieser Kritik stellt er folgende Regel auf: ein einzelnes Urteil ist niemals wahr; es gibt keine einzelnen Urteile. Erst im Zusammenhang, in der Beziehung vieler Urteile, gibt es Bürgschaft[3]). Die Prinzipien der Logik sind nur regulative Glaubensartikel. Damit sinkt das Urteilen auf ein blosses Fürwahr-halten zurück, erhebt sich nicht zur Evidenz oder Sicherheit, sondern nur zum festen Glauben. Das Urteil setzt identische Fälle voraus. Demgemäss muss schon etwas vorausgehen, was die Identität schafft, es ist also nicht eine primäre Handlung. Die erste Handlung fällt nicht ins Bewusstsein, und auf ihr beruht unser starker Glaube an die Identität. Aber das ist doch kein Kriterium der Wahrheit.

Ebensowenig kann die logische Bestimmtheit und Durchsichtigkeit ein derartiges Kriterium sein. Descartes hat deshalb mit seinem Fundamentalsatz Unrecht. Wäre es nicht wahrscheinlicher, dass dort, wo die höchste Leistung gefordert wird, auch der Glaube an dessen Wahrheit d. h. Wirklichkeit wachgerufen wird? Danach muss also das Kriterium der Wahrheit in der Steigerung des Machtgefühls liegen[4]). Auch kann Wahrheit nicht

[1]) IX 496. — [2]) A. a. O. 101. — [3]) IX 396 ff. — [4]) IX 401.

im Gegensatz zum Irrtum gefasst werden. Denn Wahrheit ist nur eine Stellung verschiedener Irrtümer zu einander. Nur mag der eine dieser Irrtümer tiefer, unausrottbarer sein als der andere. Das ist der ganze Unterschied. Ein unwiderlegbarer Satz ist noch kein wahrer Satz.

„Was ist Wahrheit? — Inertia; die Hypothese, bei welcher Befriedigung entsteht: geringster Verbrauch von geistiger Kraft usw.“ [1]). Es gibt vielerlei Wahrheiten und folglich gibt es keine Wahrheit. Der Glaube, dass es keine Wahrheit gebe, ist ein Ausruhen für den, der mit ihr im Kampfe liegt. Denn die Wahrheit ist hässlich. Die Verehrung der Wahrheit ist schon die Folge einer Illusion. Wir kommen so zum Schlusse: alles ist falsch, alles erlaubt. Der Mensch findet in den Dingen das wieder, was er selbst hineingelegt hat. So wenig ein „Ding an sich“ möglich ist, so wenig auch eine „Erkenntnis an sich“. Doch das Einsehen unserer Unwissenheit genügt nicht; wir müssen sie sogar wollen. Ohne sie kein Leben. Also auch hier alles vom Werte des Lebens bestimmt. Die alten Kriterien gelten nicht mehr. Was mehr Macht bringt, ist wahr (offenbar haben wir hier eine starke Uebereinstimmung mit der Denkökonomie von Mach). Der Unterschied zwischen wahr und falsch fällt. Alles ist falsch. Auf welches Kriterium Nietzsche diesen Schluss gründet, sagt er uns nicht. Nach seiner Theorie muss das auch falsch sein. Uns bleibt also neben dem irrigen Glauben nur Skeptizismus, Nihilismus.

Wille zur Macht, ewige Wiederkunft: diese beiden Ausdrücke enthalten die Metaphysik Nietzsches. Beide sind ohne die Annahme einer realen Aussenwelt leere Begriffe [2]). Ob ich die Dinge als eine Summe von Kräften fasse, die um den Vorrang ringen und bei denen jedesmal die stärkste siegt, weil sie den stärksten Willen zur Macht hat, oder ob ich mir ein anderes Bild davon mache: immer betrachte ich sie als etwas Einheitliches. Bildeten selbst die Kräfte nicht eine Einheit, geleitet von einem Ziele, so müsste alles in sich verfallen. Nicht besser steht es mit der Lehre von der ewigen Wiederkunft der Dinge. Nietzsche schliesst also: die Zahl der Möglichkeiten ist beschränkt, die Dauer der Welt bereits ewig. Deshalb muss alles schon einmal und selbst unzählige Male dagewesen sein. Mehr noch: Die Dinge treten jetzt genau so auf, wie sie früher schon da waren. Also einen beständigen Kreislauf müssen wir annehmen. Diese Lehre soll an Stelle der Religion treten. Auf den ersten Blick, so meint Nietzsche, müsse sie uns entsetzlich vorkommen. Ein Leben vielleicht voll des Kampfes und Schmerzes, ist, einmal gelebt, genug, und niemand wird nach seiner Wiederholung verlangen. Doch, so meint er dann, dieser Gedanke werde anspornen, dem Leben immer mehr Wert

[1]) IX 402 ff.

[2]) Ueber den Willen zur Macht ist wiederholt gesprochen worden, sodass eine eigene Darstellung wohl überflüssig ist. Vgl. auch Riehl a. a. O. 103 ff.

zugeben, es auf die Höhe seiner Macht zu bringen. Er rühmt sich, die Lehre der Wiederkunft aller Dinge sei seine eigene Entdeckung, ein geeigneter Ersatz für jede Metaphysik. Denn das sieht er ein: ohne Metaphysik geht es im Leben nicht. Die Lehre der Griechen muss somit in neuen Worten als Ersatz dienen für das, was der Welt Segen und Wohlstand gebracht. Ebensowenig wie in Griechenland, hat diese Lehre bei uns festen Boden fassen können. Sie ist nicht mehr und nicht weniger als ein schönes Phantasiebild [1]).

Das möge genügen zur Charakterisierung der Lehre. Seine Stellung zur Moral und zum Christentum gehört nicht hierher [2]). Noch manche Punkte berührt Nietzsche. Aber neues Licht bringen sie nicht. Vom philosophischen Standpunkte aus dürfen wir wohl sagen, dass er den Strömungen seiner Zeit folgte, ohne dabei positiv philosophisches Talent besonders zu verraten. Die Form der Darstellung ist es gewesen, die ihm so viele Freunde gemacht. Seine Erkenntnislehre ist Skeptizismus, besser noch philosophischer Nihilismus.. Nicht aufbauenden, sondern zerstörenden Charakters ist seine Lehre.

Als Schluss möge das Urteil Külpes dienen: „Nietzsche ist der Wahrheitsucher im Gewande der irrenden und strauchelnden Menschen, der dem idealen Ziele der Einsicht in rastloser, leidenschaftlicher Bemühung nachjagt und dabei versäumt, die Sicherheit des Bodens, auf dem er dahineilt, gewissenhaft zu prüfen“ [3]). Seine Fundamente, die Voraussetzungen seiner Lehre sind falsch. Deshalb konnte er nicht zu einem befriedigenden Resultate kommen.

---

[1]) Ueber den Willen zur Macht besonders IX 459 ff. Ueber die ewige Wiederkunft VI 1 ff.; VII 334 ff.; X 221 ff.

[2]) Darüber Lauscher, Friedrich Nietzsche 127 ff.

[3]) Külpe, Die Philosophie der Gegenwart[4] 66.

Kants Lehre vom Bewusstsein.

Von Franz Maria Sladeczek S. J. in Charlottenlund (Dänemark).

Das grosse Interesse, das unsere Zeit den psychologischen Fragen entgegenbringt, die vielen engen Berührungspunkte zwischen Psychologie und Erkenntniskritik, die Bedeutung gerade psychologischer, gerade immanenter Elemente im Kantschen System lassen es als begründet erscheinen, Kants Erkenntniskritik und Psychologie nach ihren Wechselbeziehungen hin zu untersuchen. Es kommt hier in Frage die Lehre Kants vom Bewusstsein und seiner Einheit, oder besser gesagt, die Lehre vom inneren Sinn und der ursprünglich-synthetischen Einheit.

I.

Kant definiert den inneren Sinn als „das Anschauen unserer selbst und unseres inneren Zustandes“ (A 32—33), und an einer anderen Stelle als „jene Eigenschaft unseres Gemütes“, vermittelst deren „das Gemüt sich selbst oder seinen inneren Zustand anschaut“ (A 22), im Gegensatz zum äusseren Sinn, den Kant als „jene Eigenschaft unseres Gemütes“ bezeichnet, „vermittelst deren wir uns Gegenstände als ausser uns und diese insgesamt im Raume vorstellen“ (A 22). Als Grenzlinie des äusseren und inneren Sinnes ist also der Gegensatz des Physischen und Psychischen anzusehen.

Den Umfang und Inhalt des inneren Sinnes machen demnach die Bewusstseinstatsachen, die psychischen Phänomene, die psychischen Erscheinungen aus. Zu ihnen gehören zunächst die Empfindungen in dem Sinne, in dem sie von der heutigen Psychologie verstanden werden, die sensibilia propria, die Sinnesqualitäten, die qualitates sensibiles der Scholastiker, wie z. B. in der äusseren Wahrnehmung die Gesichtsempfindungen rot, blau, die Geschmacksempfindungen süss, sauer u. s. w. Die Empfindungen können nämlich als Erkenntnisse angesehen werden an Dingen, die wir uns als ausser uns vorstellen, und dann gehören sie zum äusseren Sinn, oder sie können als Bewusstseinstatsachen angesehen werden, und dann sind sie Gegenstand des inneren Sinnes. Ja „die Vorstellungen äusserer Sinne“, sagt Kant, „machen sogar den eigentlichen Stoff aus, womit wir unser Gemüt besetzen“ (B 67—68). „Alle Vorstellungen, sie mögen nur äussere Dinge zum Gegenstand haben oder nicht, gehören doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüts zum inneren Zustande“

(A 34). „Aller Zuwachs der empirischen Erkenntnis und jeder Fortschritt der Wahrnehmung ist nichts als eine Erweiterung der Bestimmung des inneren Sinnes“ (A 210).

Zu den Bewusstseinstatsachen gehört mit noch mehr Recht als die Empfindungen die Raumanschauung, d. h. die Wahrnehmung der Ausdehnung. „Der Raum ist“ ja, nach Kants eigenen Worten, „nichts anderes, als nur die (aprioristische) Form aller Erscheinungen äusserer Sinne“, mithin rein subjektiv (A 25—26).

Da ausserdem nach Kant, nicht etwa bloss deshalb, weil auch er die neuere Ansicht der Sinnesqualitäten teilt, sondern aus erkenntnis-kritischen Gründen wir durch die Empfindungen die Objekte an sich, oder in Kantscher Terminologie das Ding an sich, gar nicht wirklich erkennen, so folgert er, dass alle äusseren Wahrnehmungen, „alle Erscheinungen das blosse Spiel unserer Vorstellungen sind, die am Ende auf Bestimmungen des inneren Sinnes auslaufen“ (A 101).

Zum Inhalt des inneren Sinnes zählt Kant ferner unsere Phantasievorstellungen (A 18), unsere Gedanken (A 371), Begierden (A 357), Entschliessung, Wille (A 358), Gefühle, Lust und Schmerz (A 374).

Endlich gehört zum Inhalt des inneren Sinnes das empirische Ich, d. h. das aktuelle Bewusstsein des Ich, das jeweils alle obigen Bewusstseinsvorgänge begleitet. „Das Bewusstsein unserer selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der inneren Wahrnehmung, ist bloss empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben“ (A 107).

Den gesamten Inhalt des inneren Sinnes, den wir jetzt beschrieben haben, nennt Kant „die Materie des inneren Sinnes“ (A 20, 21). Damit sinnliche Erkenntnis, damit empirische Anschauung, um den Kantschen Ausdruck zu gebrauchen, überhaupt möglich sei, muss die Materie durch eine aprioristische Erkenntnisform geordnet werden. Die aprioristische Erkenntnisform des inneren Sinnes ist die Zeit. „Die Zeit ist nichts anderes“, sagt Kant, „als die Form des inneren Sinnes“. „Wenn wir von unserer Art, uns selbst innerlich anzuschauen und vermittelst dieser Anschauung auch alle äusseren Anschauungen in der Vorstellungskraft zu befassen, abstrahieren, und mithin die Gegenstände nehmen, wie sie an sich selbst sein mögen, so ist die Zeit nichts“ (A 34). „Die Zeit ist lediglich eine subjektive Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung und an sich, ausser dem Subjekte, nichts“ (A 34). Wir können demnach beim Bewusstsein den Bewusstseinsinhalt und die Bewusstseinsfunktion unterscheiden. Die Bewusstseinsfunktion ist so aufzufassen, dass durch sie der Bewusstseinsinhalt in Zeitverhältnisse geordnet und so angeschaut und damit bewusst wird. So sagt Kant: „Ich kann zwar sagen: meine Vorstellungen folgen einander, aber d. h. nur, wir sind uns ihrer, als in einer Zeitfolge d. i. nach der Form des inneren Sinnes bewusst“ (A 37—38).

Diese aprioristische Zeitform als Bewusstseinsfunktion gibt uns auch näheren Aufschluss über das Verhältnis des inneren zum äusseren Sinn. „Die Zeit", sagt Kant, „ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt." „Weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äussere Dinge zum Gegenstand haben oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüts, zum inneren Zustande gehören: dieser innere Zustand aber, unter der formalen Bedingung der inneren Anschauung, mithin der Zeit gehört, so ist die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren und eben dadurch mittelbar auch der äusseren Erscheinungen" (A 34). Es ist demnach eine doppelte Zuordnung der äusseren Erscheinungen zu unterscheiden — in der Weise, dass sie ihrem Gegenstande nach dem äusseren Sinn, ihrem Gegebensein im Bewusstsein nach dem inneren Sinn angehören[1]).

Der innere Sinn würde also, wenn man von der Zeitvorstellung als rein subjektiver Erkenntnisform absieht, dem direkten Bewusstsein, der conscientia directa der Scholastiker entsprechen. Freilich ist dann der Ausdruck „Sinn" nur in Kantscher Terminologie berechtigt, die wir weiter unten noch erklären werden. Es genügt hier zu erwähnen, dass „Sinn" bei Kant keineswegs gleichbedeutend ist mit organischem Vermögen. In scholastischer Terminologie könnte man ihn nicht mehr als „Sinn" bezeichnen, weil ja unter den Inhalt des direkten Bewusstseins nicht bloss Empfindungen und Vorstellungen, sondern auch Gedanken und Willensakte fallen, die auch nach Kant zum Inhalt des inneren Sinnes gehören. Er ist dann wie das direkte Bewusstsein etwas sensitiv-intellektuelles.

Die Bewusstseinstatsachen aufzuzählen und zu beschreiben ist die erste Aufgabe der Psychologie, der beschreibenden Psychologie. — Einsicht darin zu bekommen, wie die psychischen Vorgänge und Zustände einander ursächlich bedingen, d. h. warum sie eintreten und den Verlauf nehmen, den wir beobachten, ihre weitere Aufgabe. Es ist dies die Aufgabe der erklärenden Psychologie[2]). Auch Kant gibt eine, im gewissen Sinn psychologische Erlärung des inneren Sinnes. Nach ihm ist die Sinnlichkeit überhaupt, die Rezeptivität des Gemütes, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgend eine Weise affiziert wird (A 51). Das Charakteristische der Sinnlichkeit d. h. der Rezeptivität, der Empfänglichkeit unseres Gemütes besteht also im „Affiziert-Werden", d. h. darin, dass die sinnliche Fähigkeit, von etwas ausser ihr „Eindrücke" empfängt. Die Reaktionen der Sinnlichkeit auf diese Eindrücke von aussen sind die Empfindungen. Sie sind, wie wir schon gesehen haben, nur die Materie der empirischen Anschauung. Damit diese selbst zustande kommt, muss die Sinnlichkeit die Materie durch

[1]) Vgl. Reininger, Kants Lehren vom inneren Sinn 29.
[2]) Vgl. Geyser, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie[2] 12.

die Form, die im Gemüte a priori bereitliegt (A 20, 21), verarbeiten. Die Form stammt also aus der Sinnlichkeit selber. Doch sind diese aprioristischen Formen nicht als angeborene präexistente Formen zu denken, sondern als Funktionen der Sinne, das Mannigfaltige der Empfindungen in der Raum- oder in der Zeitanschauung zu verarbeiten. Nur in der Funktion selbst haben sie Wirklichkeit. Das „im Gemüte a priori bereit liegen" heisst also nichts anderes als das Vermögen der Sinnlichkeit, das Mannigfaltige der Empfindungen in der Form des Raumes oder der Zeit anzuordnen. Die Dissertation: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis", wo die transzendentale Aesthetik schon grundgelegt und im wesentlichen enthalten ist, betont das ausdrücklich: „Verum conceptus uterque (nämlich Raum- und Zeitform) procul dubio acquisitus est (non connatus), non a sensu quidem obiectorum (sensatio enim materiam dat, non formam cognitionis humanae) abstractus, sed ab ipsa mentis actione, secundum perpetuas leges sensa sua coordinante, quasi typus immutabilis, ideoque intuitive cognoscendus. Sensationes enim excitant hunc mentis actum, neque aliud hic connatum est nisi lex animi, secundum quam certa ratione sensa sua e praesentia obiecti coniungit" (§ 15). Diese Theorie der Sinnlichkeit ist für den äusseren Sinn leicht verständlich. Das, wovon der äussere Sinn affiziert wird, ist das Ding an sich. Die Reaktionen des äusseren Sinnes auf die Eindrücke des Dinges an sich sind die Empfindungen, wie Farbe, Ton, Geschmack u.s.w. Sie sind aber durchaus kein getreues Abbild des Dinges an sich, sondern subjektiv. Die aprioristische Form, durch die der äussere Sinn das Mannigfaltige dieser Empfindungen verarbeitet, ist der Raum. Die so durch die Raumform verarbeiteten Empfindungen machen die äusseren Erscheinungen aus, wie sie Kant nennt, d. h. die Gegenstände der äusseren Anschauung.

Unsere Ansicht in der Erklärung des inneren Sinnes deckt sich mit der Vaihingers (Komm. II 478)[1]).

Der innere Sinn ist nach Kant so zu erklären, dass „das Gemüt durch sich selbst affiziert wird", und zwar, wie es bei Kant weiter heisst, durch „eigene Tätigkeit" (B 67). Wir haben also im Gemüte einen aktiven und einen passiven Teil zu unterscheiden. Der aktive Teil des Gemütes entspricht den Dingen an sich beim äusseren Sinn; der passive Teil entspricht der Rezeptivität, der Empfänglichkeit des äusseren Sinnes, wodurch er auf die Eindrücke des Dinges an sich durch die Empfindungen reagiert. Der aktive Teil des Gemütes ist, wie Kant sagt, das „Setzen der Vorstellungen", also das Setzen der äusseren Wahrnehmungen, das Setzen der Phantasievorstellungen, das Setzen unserer Gefühlsakte u.s.w., kurz die Bewusstseinstatsachen. Durch dieses Setzen einer Vorstellung affiziert das Gemüt zugleich seinen eigenen passiven Teil, das rezeptive, „empfängliche", auf-

[1]) Ueber die Erklärung Reiningers s. „Lehre vom im inneren Sinn" 31.

nehmende Vermögen, den inneren Sinn. Die aprioristische Form, unter der dieses aufnehmende Vermögen, der innere Sinn, den Bewusstseinsinhalt verarbeitet, ist die Zeit. Durch diesen ganzen Vorgang sind wir erst imstande, uns des Inhaltes unseres Bewusstseins wirklich bewusst zu werden, und zwar geschieht dies unter der subjektiven Form der Zeit. So erhalten wir erst, wie Kant sagt, eine „innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjekt vorhergegeben wird" (B 67). So ist auch die Erklärung des inneren Sinnes zu verstehen, die Kant selbst in den Schlussanmerkungen der transzendentalen Aesthetik gibt: „Wenn das Vermögen, sich bewusst zu werden, das was im Gemüte liegt, aufsuchen (apprehendieren, oder wie Vaihinger aus textkritischen Gründen sagt, aufnehmen) soll, so muss es dasselbe affizieren, und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen, deren Form aber, die vorher im Gemüte zum Grunde liegt, die Art, wie das Mannigfaltige im Gemüte beisammen ist, in der Vorstellung der Zeit bestimmt" (B 67).

Bei diesem ganzen Vorgange ist aber in einem Punkte eine wesentliche Verschiedenheit vom äusseren Sinne. Beim äusseren Sinne besteht die Materie, die in die Raumform gebracht werden soll, aus den Empfindungen, welche selbst ihrerseits wieder Reaktionen des Subjekts auf Eindrücke des Dinges an sich sind. Sie sind schon selbst subjektiv und somit reine Erscheinungen. Beim inneren Sinn besteht das Mannigfaltige aus den Tätigkeitsakten des aktiven Teils des Gemüts, und diese sind nichts anderes, als die Bewusstseinstatsachen, der Bewusstseinsinhalt. Dieser ist aber etwas Objektiv-Seiendes. Die Bewusstseinsfakta sind eben innere Tatsachen. Was zu ihnen hinzukommt, ist nur die Zeitvorstellung. Nur diese zeitliche Form an ihnen ist Erscheinung, ist idealistisch.

Die Existenz, die empirische Realität der Bewusstseinstatsachen wird also von Kant wohl gewahrt. Diese empirisch-realen Bewusstseinstatsachen werden aber durch die aprioristische Zeitform subjektiv verarbeitet und umgestaltet. Kants Lehre von den Erscheinungsquellen und damit vom inneren Sinn klingt also in einem Phänominalismus aus.

II.

Der Ausgangspunkt der Psychologie ist das Bewusstsein und sein Inhalt, die Bewusstseinstatsachen. Die Bewusstseinstatsachen liegen aber nicht völlig von einander getrennt im Bewusstsein, sondern sind aufs innigste miteinander verknüpft. Jeder bewusste Vorgang, jeder bewusste Akt ist mit einem ihn wissenden Subjekte verbunden, mit dem bewussten Ich. Dies bewusste Ich ist aber kein vielfältiges, sondern nur eines, so dass dieses eine einheitliche Subjekt den ganzen Bewusstseinsinhalt zu einem einheitlichen Bewusstsein verknüpft. Wir nennen diese Tatsache kurz die Einheit unseres Bewusstseins. Diese Einheit des Bewusstseins behandelt Kant in der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. Wir

können die Einheit des Bewusstseins in seiner Terminologie kurz die synthetische Einheit nennen.

Die transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, sagt Kant, ist das Schwerste, was jemals zum Behufe der Metaphysik unternommen worden. Schopenhauer sagt sogar, dass „die Annahme der transzendentalen Deduktion ebenso grundlos, als ihre Darstellung verworren und sich selbst widerstreitend befunden worden" sei. Trotz dieses scharfen Urteils eines der hervorragendsten Anhänger der Kantschen Philosophie darf die Lehre von der synthetischen Einheit wohl der Kernpunkt der ganzen Kantschen Erkenntnislehre genannt werden. Ist sie auch nicht der Ausgangspunkt des Kantschen Kritizismus, so gibt sie doch die eigentliche Antwort auf die Frage: „Wie ist letztlich Wissenschaft", d. h. wie ist eine Summe systematisch aufgebauter, allgemein gültiger Erkenntnisse möglich. Von dieser Frage geht ja Kant in seiner Erkenntniskritik aus. Aus der Lehre von der synthetischen Einheit erwächst die Kantsche Transzendentalphilosophie wie eine Blume aus dem Keim. Diese zentrale Stellung im System kommt der synthetischen Einheit freilich nur nach ihrer erkenntnistheoretischen Seite zu. Um sie aber nach ihrer psychologischen Seite zu verstehen, ist es notwendig, sie zuvor nach ihrer erkenntniskritischen Seite zu kennen.

Wir haben im I. Teil gesehen, dass uns durch die Sinne, durch den äusseren wie den inneren Sinn, sinnliche Anschauungen gegeben werden. Sie bestehen aus Empfindungen und aus der apriorischen Form. Fehlt die Empfindung, und ist nur die aprioristische Form als sinnliche Anschauung gegeben, so haben wir eine reine Anschauung, so nach Kant in der Mathematik. In der Mathematik, in der Naturbetrachtung, ja in unserer ganzen Erfahrung finden wir nun stets einheitliche Anschauungen, einheitliche Gegenstände, einheitliche Erkenntnisobjekte. Durch die Sinne ist uns aber nach Kant nur ein „Gewühl von Empfindungen" gegeben. Die Verbindung dieses chaotischen Mannigfaltigen der Empfindungen zu einheitlichen Objekten, zu einheitlichen Gegenständen kann nach Kant im Gegensatz zu der Rezeptivität der Sinne nur ein aktives, ein spontanes Vermögen leisten, und das ist nach ihm der Verstand. Die Handlung des Verstandes, durch die er das Gewühl von Empfindungen zu einheitlichen Objekten verbindet, ist die synthetische Einheit.

Wie erklärt nun Kant die synthetische Einheit, die Verbindung des Mannigfaltigen der Sinne zu einheitlichen Objekten? Sie kann nicht erklärt werden durch den Begriff, durch die Kategorie der Einheit; denn die Einheit in jedem Begriff, in jeder Kategorie setzt bereits eine höhere Einheit voraus. Die Kategorien finden wir sämtlich nach Kant aus den Urteilen, soweit wir die Urteile formal als rein-logische Funktionen betrachten, und diese Urteile setzen selbst schon wieder eine höhere Einheit voraus; denn sie sind selbst schon wieder eine Verknüpfung getrennter

Denkinhalte zu einem einheitlichen Objekt. Diese höhere Einheit, aus der jede Einheit in den Urteilen, in den Kategorien und in den Erfahrungsgegenständen fliesst, findet Kant in der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption, und diese ist nach ihm einfachhin der Verstand selbst. Kant nennt den Verstand eine ursprüngliche Einheit. Die Einheit der Erkenntnisobjekte ist nicht in der Erfahrung ursprünglich gegeben, sondern die Einheit der Erkenntnisobjekte hat ihren Ursprung im Verstande selbst. Kant bezeichnet mit diesem Ausdruck „ursprünglich" das Schöpferische des Verstandes in der Verbindung von einander getrennter Eindrücke der Sinne oder getrennter Denkinhalte zu einheitlichen Objekten. Kant nennt ferner den Verstand eine ursprünglich-synthetische Einheit, weil er eben durch die Kategorien und durch die einheitlichen Verknüpfungen in der Raum- und Zeitanschauung das „Gewühl von Empfindungen" zu einheitlichen Objekten verbindet. Kant nennt endlich den Verstand eine synthetische Einheit der Apperzeption d. h. die Einheit in jener Verstandeshandlung, kraft welcher eine sinnliche Anschauung mit einer anderen zu einem einheitlichen Erkenntnisobjekt verbunden wird.

Die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, und sie deckt sich ja vollkommen mit dem Verstande, ist nach Kant nichts anderes, als die rein aprioristische, rein abstrakte Möglichkeit einheitlicher Erkenntnisse, die selbst wieder nichts anderes sind, als die rein logischen, oder besser gesagt, als die rein denkinhaltlichen Verbindungen von einander völlig getrennter Denkinhalte. Die ursprünglich-synthetische Einheit ist in sich nichts anderes, als der abstrakte aprioristische Allgemeinbegriff aller Einheit; in unserer Erkenntnis ist sie, wie Kant ausdrücklich sagt, nichts anderes, als eine rein logische Einheit. Die Annahme der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption ist nach Kant der oberste Grundsatz der gesamten menschlichen Erkenntnis, sie ist der Höhepunkt seiner ganzen Erkenntnislehre; sie ist das absolut notwendige Postulat, das wir machen müssen, um die Möglichkeit allgemeingültiger Erkenntnis und damit die Tatsache der Wissenschaften zu erklären.

Diese ursprünglich-synthetische Einheit erklärt aber nicht nur erkenntnis-theoretisch unsere gesamte Verstandestätigkeit, sie erklärt auch, und zwar psychologisch, die Einheit des Bewusstseins. Durch die synthetische Einheit, und zwar nur durch sie, werden getrennte Empfindungen, werden getrennte Bewusstseinsinhalte einheitlich miteinander verknüpft. Die Einheit des Bewusstseins beruht nun aber auf der einheitlichen Verknüpfung getrennter Bewusstseinsinhalte. Also, sagt Kant, erklärt die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption auch die Einheit des Bewusstseins. Und doch wird diese Einheit des Bewusstseins als psychische Tatsache geleugnet, weil ja die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption eine rein logische Einheit ist. Darum nennt Kant die ursprünglich-synthetische Einheit auch die „Apperzeption des transzendentalen Ich". Er

nennt sie die Apperzeption des Ich, weil sie eben die Einheit des Bewusstseins und zwar unseres Bewusstseins erklärt und damit unser einheitliches Selbstbewusstsein. Er nennt sie die Apperzeption des transzendentalen Ich; denn der Ausdruck „transzendental" besagt ja nichts anderes als aprioristische d. h. allgemeingültige Erkenntnis von Erfahrungsgegenständen, und die ursprünglich-synthetische Einheit ist ja, wie wir eben gesehen haben, der tiefste Grund aller allgemeingültigen Erkenntnis von Erfahrungsgegenständen. Die Apperzeption des transzendentalen Ich ist also nicht die Wahrnehmung des empirischen Ich d. h. des jeweils aktuell bewussten Ich; sie ist auch nicht die Erkenntnis des transzendentalen Ich d. h. die Erkenntnis unserer Seele. Sie ist vielmehr jene logische Einheit, die nach Kant unsere gesamte Verstandestätigkeit in der Verbindung getrennter Sinneseindrücke oder getrennter Denkinhalte zu einheitlichen Objekten und damit auch nach Kant unser einheitliches Selbstbewusstsein erklärt, dieses aber so in eine rein logische Einheit auflöst. Diese rein logische Einheit, die unser einheitliches Selbstbewusstsein erklärt, ist das „transzendentale Ich". Die Anwendung dieser logischen Einheit in jedem Verstandesakt ist „die Apperzeption des transzendentalen Ich".

Da erhebt sich nun die Frage: „Wie kann denn der Verstand das »Gewühl der Empfindungen« zu einheitlichen Gegenständen, zu einheitlichen Objekten umgestalten?" Die Empfindungen sind ja etwas rein Sinnliches, der Verstand etwas rein Geistiges. Welches ist die Verbindungsbrücke zwischen Verstand und Sinnlichkeit? Kant findet hier dieselben Schwierigkeiten, wie alle alt-griechischen, christlichen und, mit Ausnahme der Sensisten, auch alle modernen Philosophen und Psychologen, die das Problem auf ganz entgegengesetzte Weisen zu lösen suchten. Diese Bindebrücke zwischen Verstand und Sinnlichkeit muss nach Kant ein Vermögen sein, das einen Gegenstand anschaulich vorstellen kann, und da jede Anschauung sinnlich ist, muss es selbst zur Sinnlichkeit gehören. Doch darf dieses Vermögen nicht rein rezeptiv sein wie der äussere und innere Sinn, sondern muss wie der Verstand spontan sein. Es muss ja den gesamten Erfahrungsinhalt, der uns durch die Sinne gegeben ist, verbinden, und sich in dieser Tätigkeit nach der ursprünglich-synthetischen Einheit und nach den Kategorien, die aus dieser synthetischen Einheit fliessen, richten. Dieses Vermögen ist nach Kant unsere Einbildungskraft. Sie ist ja ein sinnliches Vermögen und sie hat den Charakter der Spontaneität. Die Einbildungskraft ist die notwendige Bedingung und die notwendige Beschränkung jeder wirklichen Erkenntnis. Zur Erkenntnis gehören nämlich nach Kant zwei Stücke: erstens der Begriff, die Kategorie, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird, und zweitens die sinnliche Anschauung, dadurch der Gegenstand erst gegeben wird. Der Begriff, die Kategorie ohne die Anschauung ist nach Kant eine reine Gedankenform, eine reine Erkenntnisfunktion, weil wir sonst nach Kant eine prästabilierte Harmonie hätten.

Die Anschauung ohne die Kategorie ist blind und darum für uns nichts, weil sie ja nach der Lehre von der synthetischen Einheit noch gar nicht in unserem einheitlichen Bewusstsein ist. Die Kategorie mit einer korrespondierenden Anschauung verbunden gibt erst eine wirkliche Erkenntnis. Die Verbindung der Kategorie mit einer korrespondierenden Anschauung, die Kant die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft nennt, ist also die notwendige Bedingung und die notwendige Beschränkung jeder wirklichen Erkenntnis; die Einbildungskraft ist die Verbindungsbrücke zwischen Verstand und Sinnlichkeit. Die Lehre von der Einbildungskraft und der transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft vollendet so die Lehre Kants von der Einheit unseres bewussten Seelenlebens.

Kant fasst das Resultat der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, der Kategorien, und damit das Resultat seiner Lehre von der Einheit des Bewusstseins in ungefähr folgende Worte zusammen: Aprioristische d. h. allgemeingültige Erkenntnis ist nicht möglich, als lediglich von Erfahrungsgegenständen, und der Erfahrungsinhalt ist, wie wir im I. Teil gesehen haben, letztlich nichts anderes als der Inhalt unseres Bewusstseins, nichts anderes als unsere psychischen Phänomene, unsere psychischen Erscheinungen. „Aber die Erkenntnis", fährt Kant fort, „die bloss auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt ist, ist darum nicht von der Erfahrung entlehnt". Die Einheit eines jeden Erkenntnisobjektes, die Einheit eines jeden erkannten Gegenstandes fliesst ja lediglich aus der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption, ist eine rein schöpferische Tätigkeit des Verstandes selbst, und dieser ist selbt wieder nichts anderes als eine rein logische Einheit, nichts anderes als das transzendentale Ich. Kants Psychologie, Kants Lehre von unserem bewussten Seelenleben, ist völlig an seiner transzendentalen Erkenntnislehre orientiert.

Zum philosophischen Schaffen G. Freiherrn von Hertlings.

Von H. Ruster in Bonn.

Das siebzigste Wiegenfest des erfolgreichen Forschers soll auch der philosophisch-literarischen Tätigkeit ein Gedenkblatt sichern, das für dauernd die geistigen Werte verzeichnet, welche Freiherr v. Hertling schuf.

Nicht ohne Bedauern hat die Wissenschaft es hinnehmen müssen, dass der politische und staatsmännische Beruf im letzten Quinquennium mehr und mehr den Forscher von der engeren stillen Facharbeit abrief, und mit dem Bewusstsein eines grossen Verlustes hat sie ihn scheiden sehen, als die Gunst des Landesherrn den geborenen Staatsmann zur Hochwacht berief. Aber v. Hertling konnte den Lehrstuhl mit einem höheren Platze vertauschen, da die bisherige literarische Hinterlassenschaft seinen Gelehrtenruf sicher begründet hat — und den Wissenschaftler zu einer Rückschau einlädt, die mit Freuden als eine dankenswerte Aufgabe übernommen werden kann.

Dass v. Hertlings Schaffen vornehmlich drei Stoffkreisen der philosophischen Gedankenwelt zu gute kam, darf schon als allgemeinstes Endurteil behauptet werden, auch wenn die einer historischen Abschätzung stets förderliche zeitliche Distanz noch keine nennenswerte ist, und die Feder noch nicht ruht in der Hand des Staatsmannes nach dem Geiste der platonischen Forderung: *βασιλεας . . . εἰναι τους ἐν φιλοσοφιᾳ . . . γεγονοτας ἀριστους!*

I.

Wer etwa in früheren Jahrzehnten als scharfer Beobachter der bald vortretenden politischen und staatsmännischen Begabung des jungen Philosophen gewisse Hoffnungen für die Sache der Gesellschaftsphilosophie hegte, dem hat die literarische Tätigkeit der späteren Jahre vollauf Recht gegeben. Dieser genannten Disziplin wurde stets eine gewisse Bevorzugung und Liebe der Behandlung zuteil, da der Sozialphilosoph hier aus einer Gedankenwelt schöpfte, die in ihm mit Macht und Tiefe lebendig war. Zeugnis dessen sind die vielen Beiträge, deren Aufzählung nicht in einem kurzen Satze gegeben werden kann. Für die erste Gestaltung des Staatslexikons der Görres-Gesellschaft steuerte v. Hertling eine Reihe grundsätzlicher Artikel zur Rechts- und Staatsphilosophie bei. Sie fanden Wiederaufnahme in der Sammlung kleiner Schriften (X), Seite an Seite mit anderen sozialphilosophischen Vorträgen und Aufsätzen, die zum Teil Tagesanlässen ihre Anregung verdanken, wie der offene Brief an Professor A. Ritschl vom Jahre 1888, u. a. In die gleiche Sammlung reihte sich auch die Monographie über das Verhältnis von Naturrecht und Sozialpolitik vom Jahre 1893 (VIII). Dem Wissenden kündet schon ihr Inhaltsverzeichnis, dass

hier einem ebenso prinzipienklaren wie überzeugungsmutigen Denker Probleme zur Erörterung stehen, die nicht zu oft und nicht zu gerne der Durchprüfung unterzogen werden, ihres zum Teil sehr schwierigen, zum Teil sehr verfänglichen Charakters wegen: Begriff, Notwendigkeit und Geltungsbereich des natürlichen Rechts, naturrechtliche Schranken der staatlichen Gesetzgebung, die naturrechtliche Grundlage des Eigentums u. a. m. v. Hertlings Studie über Ziel und Methode der Rechtsphilosophie begegnete dann der positivistischen Abneigung gegen die Rechtsphilosophie, und stellte dem Rechtspositivismus die entscheidende Gegenfrage, an der sein Können scheitern muss: „Wie die positivistische Rechtsphilosophie das allem Recht zuletzt zugrunde liegende ethische Sollen zu erklären vermöge, oder ob sie, weil hierzu schlechterdings nicht imstande, ohne dasselbe auszukommen vermeine?" Die reife Frucht des Sozialphilosophen, der seine Theorie auf das breite Fundament reichen Erfahrungsschatzes gründen kann, liegt heute vor uns in dem ersten Bändchen der Sammlung Kösel: Recht, Staat und Gesellschaft; würdiger als mit diesem Wegweiser durch grundsätzliche Gebiete der Gesellschaftslehre konnte die gediegene Sammlung nicht eröffnet werden! Und dass dem Gesellschaftstheoretiker von Geist und Erfahrung der gebührende Vortritt bei der neuen Bearbeitung des Staatslexikons zugebilligt wurde, kam dieser Glanzleistung der Görres-Gesellschaft wahrlich sehr zu statten; v. Hertling verwaltete dort für die Sozialwissenschaften die Einführung in wesentliche Probleme zumal ihrer Prinzipienlehre (XIX). Die vielen Einzelauslassungen zur Sozialpolitik, in der Presse, in den vielbedachten historisch-politischen Blättern, in den „Aufsätzen und Reden" (VI), im Hochland usw. müssen hier übergangen werden, obschon sie sich wegen ihres mannigfachen philosophischen Hintergrundes (XVIIIa) über die vergänglichen Erzeugnisse der Tagesschriftstellerei erheben.

II.

Früh gewann v. Hertling die charaktervolle Eigenart, die seine prinzipielle Stellung zur Metaphysik, zu den grossen Weltanschauungsfragen und stets zentralen Aufgaben der systematischen Philosophie eindeutig kennzeichnet und keine Wandlung erfahren hat. Schon der Bonner Privatdozent der siebziger Jahre wurde ein sachkundiger Vorkämpfer der teleologischen Weltanschauung, die gegen Mechanismus und Materialismus das Walten grosser Zweckzusammenhänge beachtet und sie in dem letzten intelligenten Weltgrunde sicher verankert. Sein metaphysisches Hauptwerk (II) zählt zu den erfreulichen Dokumenten der Opposition gegen den Materialismus, welche dessen wissenschaftliche Aechtung in den letzten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts durchzusetzen vermochte; heute lebt er höchstens noch in jener populärphilosophischen Literatur, die nach Paulsens bekanntem Wort die Schamröte über den geistigen Tiefstand ihrer Leser und Beachter emporsteigen lässt. Solche Aufgaben der Popularisierung, die unter dem Drucke von Tagesforderungen oft nicht geringe Bedeutung annehmen, übersah übrigens auch v. Hertling nicht; die Umprägung des schweren Goldes der Wissenschaft in die leichter gangbare Kleinmünze, die dem Bildungsbedürfnisse weiterer Kreise dient, erschien ihm darum schätzenswert genug, um der neuen Frankfurter Broschürenfolge einen Beitrag zu spenden, der im Streit der Meinungen über das Deszendenzproblem zu besonnener kritischer Prüfung die Hand bietet (III). Die Schrift will zur ruhigen

Sonderung unveräusserlicher Grundgedanken von hypothetischem Rankwerk verhelfen, lehrt zwischen der Aufstellung einer Hypothese und ihrer umfassenden wissenschaftlichen Begründung unterscheiden, und weist mit Nachdruck auf die antiteleologischen Neigungen des Darwinismus der Schule, die mit ihrer materialistischen Ausgestaltung Darwinscher Hypothesen den Meister im Grunde desavouierte. Damit traf v. Hertling eine der unwissenschaftlichen Tendenzen, die zu solchen „geistigen Epidemien" führen, wie der „Darwinismus" eine war — nicht in geringem Masse geworden war infolge der Werbekraft seines Anspruchs, die Geister zum entscheidenden Sturm gegen eine teleologisch-theistische Weltauffassung sammeln und führen zu können.

Der Schrift gönnte man eine zeitgemässe Neuausgabe, welche zugleich die grosse Literatur sichtete, die heute den Nekrolog des Darwinismus und Materialismus bildet.

III.

Im Mittelpunkt der literarischen Tätigkeit v. Hertlings steht die philosophiegeschichtliche Forschung, und es darf unterstrichen werden, dass ihr die Beachtung der wissenschaftlichen Fachwelt mit grossem Beifall stets hat folgen müssen. v. Hertlings reiche Leistungen auf diesem Gebiete behalten ihren Charakter meisterlicher Darstellungen und blieben bis heute eine Fundgrube fruchtbarer Anregungen, die der Fachmann sehr zu schätzen und auszubeuten weiss!

Wohl nicht zu Unrecht vermuten wir, dass ein System in der philosophiegeschichtlichen Arbeit v. Hertlings waltet: von der Blütezeit antiken Denkens geht sein Blick den offenen und verborgenen Wegen nach, die das Reifste und Beste vom antiken Philosophieren in der Folgezeit gegangen ist, um schliesslich für den Auf- und Ausbau der christlichen Gesamtvorstellung von der Welt und ihren letzten Gründen in seiner Weise mit massgebend zu werden.

Die Bonner Jahre begannen mit einer eindringenden Analyse über Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles (I), die selbst gegen den Altmeister Zeller mit Erfolg manche Position behauptete; die Studie über das Verhältnis der christlichen Lehre zur griechischen Weisheit (XIII) sicherte u. a. wertvolle methodische Leitsätze für das noch dornenvolle Gebiet der Forschung zur frühpatristischen Zeit.

Wie sehr v. Hertling die überragende Persönlichkeit Augustins, des grössten Gottsuchers im Altertum, gefesselt haben muss, verrät sein auch nach der formellen Seite glänzend zu nennender „Augustin" (XIV); das tiefe Eindringen in die ganze geistige Bedeutung dieses Kirchenlehrers befähigte ihn begreiflicherweise zu wertvollen Aufschlüssen über die nicht geringe Bedeutung augustinischen Denkens auch für die definitive Form der Lehre des Fürsten der Scholastik. 1904 gab seine Feder dieser Forschung zu den Quellen der Philosophie eines Thomas gewissen Abschluss und stellte die Verwendung der Augustinus-Zitate in den Texten des Aquinaten fest (XV). Die Uebersetzung der augustinischen „Bekenntnisse" (XVI) schenkte uns als köstliche Nebenfrucht der Augustinusstudien eine würdigere Fassung dieser Perle der Weltliteratur und gab damit zugleich einer Anregung von seiten feinsinniger Augustinusfreunde die Erfüllung.

Schon viel früher hatte v. Hertling der Spezialforschung zur Denkbewegung im hohen Mittelalter nachhaltige Antriebe gegeben und mit kräftigen Strichen Wege künftiger Weiterarbeit vorgezeichnet. Das viele Kleinwerk, das z. B. in seinen Artikeln für die zweite Auflage des Kirchenlexikons von Wetzer und Welte und für die Allgemeine deutsche Biographie, in den ausgiebigen und gehaltvollen Rezensionen (hist.-politische Blätter!) und anderem [1]) geborgen ist, mag hier übergangen werden, da seine grösseren Spezialarbeiten weit mehr besagen. So galt es in der Festschrift „Albertus Magnus" (IV) — dem ersten grösseren Werke von Bedeutung über den Lehrer des Aquinaten — neben Ansätzen zur Gesamtwürdigung Alberts der Rolle dieses gelehrten Dominikaners in der grossartigen Rezeptionsbewegung des XIII. Jahrhunderts. Kein leeres Wort bleibt der oft formulierte Anspruch Alberts, für die Uebermittelung antiker Wissenschaft, besonders so weit die noch ungehobenen Schätze antiker Mathematik, Naturwissenschaft und Metaphysik in Frage kamen, mit dem vollen Einsatz seiner Lebensarbeit einzutreten; und der Programmsatz: partes essentiales philosophiae realis . . . facere Latinis intelligibiles [2]) blieb in Alberts Munde keine tönende Formel für uneingelöste Pläne! Die ausgleichende Systematisierung und volle geistige Bemeisterung des aufgenommenen Erbgutes freilich musste er seinem grösseren Schüler Thomas überlassen. Als den bedeutendsten Teil der Hertlingschen Festschrift bewerten wir den Schlussabschnitt über die scholastische Naturforschung und -erklärung. Es lag dem Philosophiehistoriker hier ersichtlich viel daran, die mittlere Linie zwischen der Ueber- und Unterschätzung des Grossen für künftige Forscherarbeit ein für allemal festzulegen — und der Arbeitsplan ist musterhaft entwickelt worden! Damals hatte v. Hertling noch guten Grund zur Klage, dass zu einer umfassenden und tiefgehenden Kenntnis von dem Realienbesitz des Mittelalters fast kaum die Ansätze gegeben seien. An den wesentlichen Vorarbeiten also mangelte es, die auch erst zu einer vollen Würdigung des immerhin charakteristischen Verständnisses Alberts für empirische Naturforschung konkrete Anhaltspunkte und feste, brauchbare Massstäbe bereitstellen können. Heute kann der Fachmann gewiss behaupten, in dieser Frage der ersten Grundlegung solch abschliessender Beurteilung schon etwas besser gestellt zu sein: ein Blick auf die Fortschritte letzter Jahrzehnte in die Wissenschafts- und Philosophiegeschichte kann das genügend belegen [3]). Aber auch heute wird wie früher die wissenschaftliche Fachwelt die grösste Gabe des Hertlingschen Kapitels in der anregenden Skizzierung einer Aufgabe erblicken, deren Lösung eine allgemeinere Bedeutung innewohnt. — In diesem Zusammenhange dürfen wir nicht übersehen, dass die Früchte der Anregungen des Meisters auch in den Leistungen der Schüler-Form gewonnen haben:

[1]) In den Histor.-polit. Blättern, Beil. zur Münchener Allg. Zeitung usw.

[2]) S. die Einleitung zur Physik, Opera (ed. Jammy, Lugd. 1651), t. II, p. 1b.

[3]) Kurze Hindeutung in der Einleitung zu unserem Vorbericht über die Jugendphilosophie Galileis; siehe die Miszelle dieses Heftes. Eingehenderes zur wissenschaftsgeschichtlichen Forschung und dem wechselseitigen Nutzniessungsverhältnis zwischen ihr und der philosophiegeschichtlichen Forschung im nächsten Januarheft (1914) des Phil. Jahrbuchs.

Bardenhewers Analyse des Liber de causis (IVa) gibt ja auch Rechenschaft von dem, was er dem Wissen und der Schulung v. Hertlings verdankt, nach der methodologischen und sachlichen Seite. Und Schneiders grosse Monographien [1]) haben unseren Kenntnissen von der Psychologie Alberts des Grossen die Sicherheit und Tiefe gegeben, die wir für die anderen Gebiete albertinischen Denkens ebenso schätzen würden.

Den Wegen der sich mehr und mehr vervollständigenden Ueberlieferung antiker, zumal aristotelischer Texte ging dann v. Hertlings Aufsatz im Rhein. Museum weiter nach (V); hier war es dem Sozialphilosophen um die Schicksale der staatsphilosophischen Hauptschrift des Stagiriten zu tun. Die Mangelhaftigkeit der Textüberlieferung, die v. Hertlings kritisch aufräumende Untersuchung in besseres Licht setzte, lässt für diese Disziplin wenigstens am Anfange ihrer mittelalterlichen Entwicklungsperiode ein gewisses Zurückbleiben vermuten; möge auch diesem bisher noch wenig angebauten Felde die Arbeiterschar erstehen, die von der wissenschaftlichen Zucht eines Hertling zu lernen vermocht hat!

Mit dem Aufgezählten näherte sich die literarische Tätigkeit v. Hertlings mehr und mehr dem Gegenstande der letzten philosophiegeschichtlichen Hauptschriften, dem Denken an der Schwelle der Neuzeit. Schon hinter dem bisherigen Schaffen des Philosophiehistorikers, der 1882 den Münchener Lehrstuhl übernahm und in die bayerische Akademie der Wissenschaften berufen wurde, vermuteten wir einen unausgesprochen leitenden Plan: nämlich die Absicht, der Kontinuität des philosophischen Denkens nachzuspüren, die Synthese des Alten und Neuen, den stetigen Fortgang, aber auch die möglichen Rückschritte und Seitenwege herauszuarbeiten. Werden wir uns da wundern, dass die grossen historischen Arbeiten des Münchener Philosophen in den neunziger Jahren als Hauptgewinn — und bleibend wertvollen — die Wirksamkeit der überkommenen Denkantriebe in der Philosophie eines Locke und eines Descartes klar und scharf herausstellten? Die Hertlingsche Fragestellung ‚John Locke und die Schule von Cambridge' (VII) bleibt von nun an ein bedeutsames Teilthema für jede tiefergehende Würdigung dieses Engländers, den man — wenn auch nicht allzu charakteristisch — den ersten Empiristen nennt. Zum ersten Male wies v. Hertling umfassender die negativen, aber auch die positiven, nicht weniger bestimmenden Beziehungen nach, welche einen John Locke mit den Platonikern dieser Schule verknüpften, die von alter Renaissanceherrlichkeit noch lange zehrte; sie vermittelten für die rationalistische Seite seines Systemversuchs den Keimstoff. Die weitgehende terminologische Anlehnung und gedankliche Entlehnung aus der scholastischen Tradition bei Descartes fanden in Hertlings Akademieabhandlungen (XI) gleichfalls die erste umfassendere und systematische Untersuchung; gewiss wird künftige Weiterführung das gewonnene Bild noch in reichem Masse ausgestalten und so dem Alten und Neuen gerecht werden, das sich in den Systembauten von Denkern wie die genannten Beiden zusammengefunden hat. — Wie ein reifes Werk der im grossen sichtenden Rückschau erscheint, auch ihrem Anlass gemäss, die Festrede v. Hertlings in der bayerischen

[1]) 1903 und 1906, in den „Beiträgen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie" IV, 5 und 6.

Akademie (XVIII). Was letzte Jahrzehnte intensivster Arbeit zumal der Baeumkerschule [1]) in reichster Fülle zum künftigen Gesamtbild des philosophischen Mittelalters beigesteuert haben, findet in der Beachtung des Wesentlichsten seine Berücksichtigung; und für den Gebildeten liegt in dieser auch bequemer zugänglich gewordenen rednerischen Glanzleistung eine erste der unentbehrlichen Gesamtorientierungen vor, in denen wir Facharbeiter auch ihnen Rechenschaft geben über das heutige Wissen von der Philosophie jener Zeiten, das nun mit grossen Schritten seiner Vervollständigung entgegen geht.

Erneuten Beleg geben letzterem auch wieder die „Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte", welche Schüler und Verehrer des Gefeierten als Festgabe ihm gewidmet haben. Der Anlass, der uns heute die Feder führt, kann natürlich nicht zur eingehenderen Fachwürdigung auffordern, die späterer Gelegenheit vorbehalten bleibt. Aber darauf sei doch hier schon der Finger gelegt, dass die gebotene Sammlung so recht bezeichnend ein Wiederhall der wesentlichen programmatischen Arbeitsforderungen geworden ist, die auch den Meister leiteten, dem diese wissenschaftliche Huldigung zugedacht ist. Die Philosophiegeschichte ist vertreten durch die besten der berufenen Fachkräfte, und deren Aufsätze haben Beziehung zum heidnischen und christlichen Altertum, zur mittelalterlichen Denkperiode, zur Ueberlieferungsbewegung in der Zeit der Frührenaissance, zum Anteil der Antike an Descartes' karger Psychologie, zur Geschichte staatsphilosophischer Gedanken. Aus dem Gebiete der systematischen Philosophie entbietet jede Disziplin mit ihrer Gedankengabe den Gruss, ausschliesslich der krönenden, der natürlichen Theologie, der nicht zum wenigsten bei diesem seltenen Anlasse das Wort gebührt. Denn die Lehre von Gott ist auch nach der Hertlingschen Metaphysik das Fundament einer geschlossenen teleologischen Weltanschauung — und sie wird den Hörern des Jubilars stets unvergessen bleiben als der Glanzpunkt seiner metaphysischen Vorlesungen.

Ob wohl die unermüdliche Feder des Philosophen als reifste Altersgabe diese Vorlesungen über die Metaphysik einer wahrheitsdürstenden Nachwelt sichern wird? jene tiefen klärenden Gedanken, die der Philosoph in weihevollen Stunden einer dankbaren Hörerschaft Jahr für Jahr geschenkt?

IV.

Man kennt das Problemgebiet, dessen Diskussion überall da, wo sie in die Tiefe geht und noch mehr da, wo es gewisser Konsequenzen sich zu entsinnen gilt, mit dem Namen v. Hertlings verknüpft ist.

So unerschütterlich dem Philosophen die Harmonie von Glauben und Wissen auch gilt, weil beide Reiche der Glaubens- und Vernunftswahrheiten der einen Urquelle göttlicher Weisheit entstammen (XII), so dringlich empfand und fixierte er die Aufgabe des Gelehrten, diese Eintracht in unablässiger Geistesarbeit stets von neuem zu erweisen, wo immer der Gang der rastlos weiterschreitenden Wissensmehrung es erfordert; denn „Ein anderes ist es, sich mit voller Ueberzeugung zu dem Grundsatze bekennen, dass zwischen Glauben und Wissen, zwischen Offenbarung und Vernunftforschung

[1]) Seit 1893 stand er Baeumker in der Herausgabe der zitierten Beiträge (bisher 60 Hefte) zur Seite. — Ueber die letztgenannte und andere bedeutsame Arbeitsstätten heutigen philosophischen Schaffens vgl. unsere Skizze in der Liter. Beilage der Köln. Volkszeitung, Nr. 31 vom 31. Juli ds. Js.

ein Widerspruch nicht bestehen könne, . . . — und ein anderes, in jedem Einzelfalle zwischen den Geboten des einen und den Anforderungen des anderen das richtige Verhältnis zu finden und festzuhalten" (XVIIa). Stets hören wir den Grundton dieser Ueberzeugungen und Mahnungen wiederkehren in den Generalversammlungen der Görres-Gesellschaft, auf internationalen Kongressen katholischer Gelehrten, in den vielen Vorträgen und Aufsätzen über den Katholizismus und die Wissenschaft, die an sehr zerstreuten Orten [1]) zu lesen sind und ihrem Inhalte nach den Gedanken eines geistesverwandten, gleich weitschauenden früheren Fachgenossen, des Kardinals Mercier, so nahe stehen (XVIIa. b). Wem stände auch wohl dieses Amt des wachsamen Fürsprechers aller Geisteskultur im katholischen Deutschland eher zu, als der Persönlichkeit, die durch reiche Arbeitsproben vollgültig bewiesen hat, dass ein lauteres Ideal echter Wissenschaftlichkeit sie durchglüht, dass sie durchdrungen ist von dem Eigenwert der Vernunftswissenschaft, die zuerst ihre selbstgegebenen Aufgaben zu lösen hat, und dann auch Nutzwerte für andere, letzthin für die Glaubenswissenschaft, abwerfen kann.

So ausserordentlich gross die Bedeutung v. Hertlings als Kulturerzieher ist, und so anziehend die Würdigung seiner Verdienste um das Wissenschaftsleben im katholischen Deutschland — diese Seite seiner Lebensarbeit muss eingehender Sonderbetrachtung überlassen bleiben, die dabei der Gründung der ‚Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland' (1876) als einer Stätte der Einigung und Unterstützung erprobter Arbeitsinteressen mit Vorzug zu gedenken hätte. Gerade diese Tat versteht sich in ihrer tiefsten Bedeutung, wenn man des letztskizzierten Gedankenhintergrundes nicht vergisst — sie ist ja ein organisatorisches Machtmittel, das der zuversichtlichen Ueberzeugung von der „Kulturfähigkeit" des Katholizismus zu werktätigem Ausdruck verhelfen soll und kann, wie ihr überraschender Ausbau und ihre Leistungen beweisen. Und dieselbe unwandelbare Gewissheit vom Bunde der Vernunft und der Offenbarung inspirierte denn auch jenes temperamentvolle Wort vom katholischen Gelehrten in den kleinen Schriften (S. 572): „Ein einziger Gelehrter, der erfolgreich in die Forschung eingreift, dessen Name mit weithin sichtbaren Zeichen in die Blätter der Geschichte eingegraben ist, und der sich zugleich in seinem Leben stets als treuer Sohn der Kirche bewährt hat, wiegt ganze Bände Apologetik auf."

Mit diesem Worte gab v. Hertling selbst die Bekenntnisformel seiner Geistesart und seiner Lebensziele.

In diesem Geiste wird auch die junge wissenschaftliche Generation [2]), an Schaffensfreude der früheren ebenbürtig, an Zahl ihr zweifellos überlegen (XVIIa), dem weisen Führer folgen und nach Kräften die Bausteine schaffen, welche das grosse Gedankenwerk sollen aufbauen helfen, in dem der Natur und Uebernatur, Zeitlichem und Ewigen der nachbildende Denkgeist gerecht zu werden hoffen darf — soweit es ihm vergönnt ist.

[1]) Z. B., abgesehen von den Kleinen Schriften (X) und den Jahresberichten der Görres-Gesellschaft (vor allem 1907, 1908, 1909), in den Hist.-polit. Blättern (z. B. 1896/7), in der Liter. Rundschau f. d. kathol. Deutschland, der Wiss. Beilage der Germania, der Kath. Schulzeitung für Norddeutschland usw.

[2]) Vgl. S. 500, Anm. 1.

Bibliographie des Wesentlichen.

I. 1871: Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles. Ein krit. Beitrag zur Geschichte der Philosophie (Bonn, Weber).

II. 1875: Ueber die Grenzen der mechanischen Naturerklärung. Zur Widerlegung der materialistischen Weltansicht (Bonn, Weber).

III. 1880: Der Darwinismus. Eine geistige Epidemie (Frankf. Broschüren, N. F. I,2).

IV. 1880: Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung (Köln, Bachem).

IVa. 1882: Die pseudoaristotel. Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis. Im Auftrage der Görres-Gesellschaft bearbeitet von O. Bardenhewer (Freiburg i. B., Herder). Vgl. vor allem die Darlegungen S. 257 ff.

V. 1884: Zur Geschichte der aristotelischen Politik im Mittelalter (Rhein. Museum N. F. Bd. 39).

VI. 1884: Aufsätze und Reden sozial-polit. Inhalts (Freiburg i. Br., Herder).

VII. 1892: John Locke und die Schule von Cambridge (Freiburg i. B., Herder).

VIII. 1893: Naturrecht und Sozialpolitik (Köln, Bachem).

IX. 1895: Ueber Ziel und Methode der Rechtsphilosophie (Phil. Jahrb. Bd. VIII).

X. 1897: Kleine Schriften zur Zeitgeschichte und Sozialpolitik (Freiburg i. B., Herder).

XI. 1897, 1899: Descartes' Beziehungen zur Scholastik (Sitzungsber. d. bayer. Akad. d. Wissenschaften).

XII. 1899: Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft. (Freiburg, Herder, 1.—4. Aufl.).

XIII. 1900: Christentum und griechische Philosophie. (Vortrag, gehalten auf dem V. internat. Kongress kathol. Gelehrten in München, 1900; vgl. Phil. Jahrbuch Bd. XIV, 1901).

XIV. 1902: Augustin. Der Untergang der antiken Kultur (Weltgesch. in Charakterbildern, Mainz, Kirchheim).

XV. 1904: Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin (Sitzungsber. der bayer. Akad. d. Wissensch).

XVI. 1905: Die Bekenntnisse des hl. Augustinus. Buch I—X. Mit Einleitung (Freiburg, Herder; 5. Aufl. 1910).

XVII. 1906: Recht, Staat und Gesellschaft (Sammlung Kösel 1).

XVIIa. 1907: Die tiefsten Quellen der gegenwärtigen Beunruhigung in kathol. Kreisen. Eröffnungsrede bei der Gen.-Vers. der Görres-Gesellschaft zu Paderborn (siehe den Jahresbericht; ein Abdruck in der Köln. Volksztg., Jg. 48. n. 828).

XVIIb. 1909: Ueber alte und neue Philosophie. Eröffnungsrede ... zu Regensburg.

XVIII. 1910: Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im XIII. Jahrh. (separat München, Franz; ‚Hochland' Dezember 1910).

XVIIIa. Politik und Weltanschauung (Hist.-polit. Blätter Bd. 145).

XIX. 1911: Staats-Lexikon der Görres-Gesellschaft; 4. Aufl., s Bd. I—IV, unter den Stichworten: Absolutismus. Aristoteles. Aristokratie. Augustinus. Autorität. Bureaukratie. Demokratie. Despotie. Freiheit. Gleichheit. Monarchie. Politik. Republik. Staat (Begriff, Ursprung, Zweck und Aufgaben, Grenzen der staatl. Kompetenz, Staat, Gemeinde und Gesellschaft). Staatsgewalt. [Augustin., 4. und 5. Auflage, 10.—11. Tausend.]

Rezensionen und Referate.

Naturphilosophie und Psychologie.

Summa Philosophiae Christianae. IV. Cosmologia. Auctore Josepho Donat, Dr. Theol. et Prof. in Univ. Oenipontana. Oeniponte 1913, Fel. Rauch. VIII, 306 p.

Die drei bereits erschienenen Bändchen dieses Philosophiekursus (Logica, Ontologia, Psychologia) haben wir im ‚Phil. Jahrb.' 1911 Heft 1 S. 113 f. besprochen. Dort hatten wir Gelegenheit, die nicht gewöhnlichen Vorzüge der Donatschen Lehrbücher hervorzuheben. Der Verf. ist sich auch im vorliegenden Bändchen in dieser Hinsicht treu geblieben.

Der Stoff ist in der üblichen neuscholastischen Weise angeordnet. Zuerst wird von der Natur der Körper, dann vom Leben der Pflanzen, und schliesslich vom Ursprung der anorganischen und organischen Welt gehandelt. Hinsichtlich der Zusammensetzung der Körper vertritt der Verf. einen gemässigten Hylomorphismus, wonach in den Lebewesen die Seele auf alle Fälle die wahre substanziale Form des Körpers ist, während in den anorganischen Körpern mit Wahrscheinlichkeit Molekel und Atome mit substanzialen Formen begabt sind, die vielleicht auch eine materia prima informieren. In den beiden Kapiteln über den Ursprung der anorganischen Welt und über den Ursprung der Organismen ist auf die neueren und neuesten Systeme in guter Weise Bedacht genommen. Zwei Ansichten des Vf.s werden nicht in allen scholastischen Kreisen uneingeschränkte Zustimmung finden: 1. „Es ist probabel, dass nicht bloss unsere Erde von Menschen bewohnt wird, sondern dass auch auf anderen Sternen vernünftige Wesen wohnen oder einmal wohnen werden" (p. 199); letzteres wird von der Dogmatik ja wohl allgemein angenommen werden: der neue Himmel und die neue Erde als Wohnsitz der Seligen; ersteres steht weniger fest, deswegen wäre eine Scheidung der These in zwei Teile wohl angebracht gewesen. 2. „Innerhalb der Reiche der Pflanzen und Tiere scheint eine Umbildung oder polyphyletische Entwickelung im Bereiche der höheren Gattungen angenommen werden zu müssen, eine monophyletische Entwicklung aber scheint nicht zulässig zu sein" (p. 282). Ich glaube, dass man statt müssen besser dürfen sagen müsste.

Die vorzügliche Sammlung sei aufs neue bestens empfohlen.

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

Der neuere Geisterglaube. Tatsachen, Täuschungen und Theorien. Von Dr. Wilhelm Schneider, weil. Bischof von Paderborn. Dritte, verbesserte und bedeutend vermehrte Auflage. Bearbeitet von Dr. Franz Walter, o. ö. Prof. der Theologie an der Universität München. Paderborn 1913, Ferdinand Schöningh. XII, 610 S. Preis broschiert ℳ 10,—.

Der Herausgeber des vorliegenden Buches „glaubte aus Gründen der Pietät Anlage und Charakter des Buches, wie es der Feder des verewigten Bischofs entstammte, wahren zu sollen. Trotzdem mussten die neueren Forschungen auf spiritistischem und okkultistischem Gebiete nachgetragen werden. Dadurch ist es freilich bisweilen notwendig geworden, Zusätze und Aenderungen in ausgedehntem Masse zu machen. Auch in formeller Hinsicht wurden manche redaktionelle Zitate bedeutend gekürzt“ (S. VI).

Auch in der neuen Auflage weist das Buch also die bekannte Einteilung auf. Zuerst ist die Rede vom Ursprung und der Verbreitung des Spiritismus unter den heidnischen Völkern, sodann von den „Ueberlebseln“ des heidnischen Spiritismus und den Vorläufern des modernen Spiritismus, hierauf wird die Entstehung und Verbreitung des neueren Spiritismus geschildert, es treten die Hauptmedien mit ihren Produktionen vor uns auf, wir hören ihre Offenbarungen und Lehren, die wie von selbst zu einem Vergleich mit den Offenbarungen und Lehren des Christentums hindrängen. Sodann wird der angebliche Wert des Spiritismus sowie der moralische und intellektuelle Zustand der Spirits und ihrer Medien geprüft; es wird sodann die Tatsachenfrage aufgeworfen, und schliesslich werden die bis jetzt aufgestellten Theorien zur Erklärung der spiritistischen Tatsachen dargelegt und einer kritischen Begutachtung unterzogen: Die Betrugstheorie, die Halluzinationstheorie, die Theorie mechanischer, vitaler und psychischer Kräfte, die Theorie der „magischen Kraft“, die spiritistische Theorie, die Hypothese „vierdimensionaler Wesen“, die dämonistische Theorie; der Verfasser selbst stellt sich auf eine mittlere Linie, indem er erklärt, dass für die häufigsten Erscheinungen keine aussernatürliche Ursache anzunehmen sei, wenngleich bei manchen Vorgängen Symptome für eine aussernatürliche Ingerenz nicht zu verkennen seien.

Ich möchte, um in der Kritik gleich an den letzten Punkt anzuknüpfen, die auf langer und eingehender Beschäftigung mit der Frage beruhende Ueberzeugung aussprechen, dass bei den bekannten spiritistischen Produktionen überhaupt nicht an eine aussernatürliche (z. B. dämonische) Ingerenz zu denken ist, sondern alle Vorgänge restlos durch natürliche Ursachen sich erklären lassen. Vorzügliche (auch dem Vf.

bekannte) Feststellungen dieser Art hat besonders Ettlinger in seinen „Philosophischen Fragen der Gegenwart" (Kempten 1911, Kösel) unter dem Titel „Sind die spiritistischen Erscheinungen natürlich erklärbar?" (S. 87 ff.) veröffentlicht. Ich glaube, dass die hier befolgten Richtlinien in dieser dunklen Frage mit Zuversicht für die weitere Forschung einzuhalten sind. Freilich, mit dem Tatsachenmaterial allein ist uns nicht ganz gedient: die philosophische Seite der Frage muss unseres Erachtens schärfer in Angriff genommen werden, als dieses meistens geschieht, und auch bei Schneider-Walter geschehen ist.

Es ist philosophisch vor allem festzustellen, inwieweit ein Eingreifen einer aussernatürlichen Ursache notwendig ist zur Erklärung der gesicherten spiritistischen Tatsachen. Zu diesem Zwecke ist der philosophische Beweis zu erbringen, dass eigentliche Zukunftsschau nur einem allwissenden und ewigen Wesen möglich ist, und dass eigentliche (also absolute) Wunder eine unendliche Kraft erfordern, also wiederum nur von Gott ausgehen können. Wer diese philosophische Sachlage klar erfasst hat, wird nicht in die Gefahr kommen, mit Zurbonsen für die »Zweiten Gesichte« ein natürliches (!) »Vorschauvermögen« bei den Kiekern anzunehmen, der wird, wo absolute Wunder und eigentliche Vorschauungen vorliegen, überhaupt nicht an geschöpfliche, sei es menschliche oder dämonische, Kräfte denken, sondern sich sagen: entweder ist Gott im Spiele oder es ist, wo dies nicht der Fall sein kann, z. B. wegen der Beschaffenheit der Vorgänge oder der sie ausführenden Spirits und Medien, direkt an Taschenspielerkünste, Betrug, zufällige Koinzidenz u. dergl. zu denken, auf alle Fälle nicht an aussergewöhnliche natürliche Kräfte oder an dämonische Einflüsse. Nun bleibt ja allerdings noch ein weites Feld von solchen Vorgängen, die gegebenenfalls auch von Dämonen oder guten Geistern vollbracht werden könnten, weil sie zwar eine übermenschliche, aber doch keine göttliche Kraft erheischen. Indes auch für solche Fälle gibt die Philosophie gute Unterscheidungsmerkmale an die Hand, sodass man wenigstens sagen kann, inwieweit ein Eingreifen guter Geister ausgeschlossen und eine Beteiligung böser Geister wenigstens nicht notwendig anzunehmen ist. Jedenfalls würde die ganze Sachlage wesentlich klarer werden, wenn sie möglichst allseitig philosophisch erörtert würde.

Was die Literaturverwertung betrifft, so dürfte, soweit ich sehe, die italienische und die französische Literatur noch eine stärkere Berücksichtigung verdienen.

Fulda. Dr. Chr. Schreiber.

Geschichte der Philosophie.

Die analytische und synoptische Begriffsbildung bei Sokrates, Platon und Aristoteles. In.-Diss. Von Wilh. v. Gossler. Heidelberg 1913, Univ.-Buchdruckerei von J. Hörning. VII u. 78 S.

Das Hauptgewicht dieser wertvollen Arbeit liegt auf Plato. Da es nun höchst interessant ist zu verfolgen, wie Plato sich, von Sokrates herkommend, weiterentwickelt hat, so lag es nahe, mit den spärlichen Hinweisen auf die analytische Theorie der Begriffsbildung bei Sokrates zu beginnen. Das geschieht vom Verf. in der Weise, dass der Xenophontische Sokrates und der Sokrates des „Laches" und „Charmides" einander gegenüber gestellt werden. — Indem v. Gossler im wesentlichen die Reihenfolge der Abfassungszeit der platonischen Dialoge zugrunde legt, wie sie von Raeder, Praechter u. a. vertreten wird, weist er überzeugend nach, dass auch Plato noch in der sokratischen Periode seines Denkens bei der überkommenen analytischen Theorie der Begriffsbildung verbleibt. Je mehr sich dann bei Plato die ontologisch interpretierte Ideenlehre ausprägt, desto mehr vertiefen sich die auch schon früher auftretenden „optischen Analogien" zu sachlicher Bedeutung. Der Begriff wird nicht mehr aus dem Einzelnen durch Zergliederung herausgeholt als ein in jedem Einzelnen Enthaltenes, sondern er wird gleichsam in ekstatischem Schwunge gewonnen durch „eine zusammenschauende Intuition, welche das alle die einzelnen Exemplare vereinigende Gemeinsame selbständig erfasst" (S. 43). In dem Nachweise des Zusammenhanges dieser „synoptischen" Theorie der Begriffsbildung mit der metaphysisch interpretierten Ideenlehre liegt der Schwerpunkt der Arbeit. Den Nachweis führt Verf. insbesondere an Symposion, Phaedon, Politeia, Phaedros, Theaetet. Im Gegensatz zu Natorp bekennt sich v. Gossler zu der von den Marburgern als herrschend bezeichneten Auffassung der Ideen, weil der platonische Text für sie zeuge, und weil sie allein die Angleichung der verschiedenen, bei Plato sich kreuzenden Gedankenmassen zu einem einheitlichen Ganzen ergebe. Aus dieser Stellung heraus bringt er eine auch auf einzelnes eingehende, scharfsinnige Polemik gegen die Platoerklärung der Marburger Schule, vor allem gegen Natorps bekanntes Buch. — Im Schlussteile wendet sich Verf. Aristoteles zu und weist hier verständnisvoll nach, wie sich die analytische Theorie der Bildung des Gattungsbegriffes in die Metaphysik des Aristoteles einordnet, sich aus dieser ergibt und so im Einklange steht mit dem aristotelischen System, soweit dieses in einem Gegensatz zu Plato sich befindet. — Die überaus gründliche und reich dokumentierte Untersuchung verdient alle Beachtung.

München. **Dr. Matthias Meier.**

Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Von A. Rohner O. Pr. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. XI Heft 5). Münster i. W. 1913, Aschendorff.

Um das Gewicht, welches die Auktorität des hl. Thomas in der Frage nach der Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung der Bejahung verleiht, abzuschwächen, hat man behauptet, er habe sich dabei von den Zeitverhältnissen, speziell durch Maimonides beeinflussen lassen, und daraufhin sogar seinen Lehrer Albertus desavouiert. Da muss es als eine dankenswerte Arbeit erscheinen, dass der Vf. vorliegender Schrift die Lehren dieser drei Männer und ihr Verhältnis zu einander in Bezug auf diesen Punkt und allgemeiner in Bezug auf das ganze Schöpfungsproblem einer eingehenden Untersuchung unterzieht. Er kommt zu folgendem Ergebnis:

I. Moses Maimonides und Albertus Magnus. 1. Beide lehren, dass wir nur durch die Offenbarung die Erschaffung der Welt erkennen. Ueberweg-Heinze irrt, wenn er Maimonides eine vernünftige Erkenntnis derselben zuschreibt. 2. Beide verwerfen die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt, die gegen die Glaubenslehre verstösst. Diese ist auch philosophisch vorzuziehen. 3. Nach Maimonides kann die Vernunft über die Möglichkeit einer ewigen Welt nicht entscheiden. In der Physik führt Albertus einige Argumente gegen die Ewigkeit an. 4. In der Summa theologica behauptet er die Unmöglichkeit unter Voraussetzung der Erschaffung. Es ist also irrig, zu behaupten, A. habe philosophisch die Unmöglichkeit beweisen wollen.

II. Maimonides und Thomas von Aquin. 1. Thomas lehrt die Erschaffung der Welt aus Vernunftgründen, Maimonides nur durch Offenbarung. 2. Dass die Welt einen zeitlichen Anfang hat, kann nicht demonstrativ bewiesen werden: beide stehen auf diesem kritischen Standpunkte. 3. Beide lehren gegen Aristoteles, dass die Vernunft die Notwendigkeit einer ewigen Welt widerlegen kann. Dieses betont Thomas stärker als Maimonides. Keiner tritt positiv für die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer ewigen Welt ein.

III. Albertus Magnus und Thomas. 1. Thomas lehrt, dass die Schöpfung aus nichts demonstrativ bewiesen werden könne, Albertus: wir wissen es nur durch den Glauben. 2. Nach Thomas kann die Zeitlichkeit der Welt nicht demonstrativ bewiesen werden; nach Albertus kann der zeitliche Anfang der Welt unter Voraussetzung der Schöpfung demonstrativ bewiesen werden. 3. Die aristotelische Lehre von der Weltewigkeit verwirft Albert mit Thomas aus theologischen und philosophischen Gründen, doch nicht mit derselben Klarheit und Schärfe wie Thomas.

„Stöckl kommt es äusserst merkwürdig vor, dass der hl. Thomas die christlichen Vorgänger verlassen konnte, um sich Maimonides anzuschliessen. Allein der Aquinate sah eben ein, dass Maimonides in manchen Punkten richtiger gesehen hat. Wir möchten den Grund darin suchen, dass der hl. Thomas die aristotelische Philosophie tiefer erfasste, die ganze Tragweite der aristotelischen Prinzipien besser erkannte und durchschaute als sein Meister Albertus Magnus, dass der hl. Thomas die Philosophie schärfer und durchgängiger von der Theologie unterschied und beide wieder in eine innigere Verbindung mit einander brachte als Albertus Magnus. Wir sind der Ueberzeugung, dass der hl. Thomas von Aquin das Schöpfungsproblem am schärfsten gestellt und am besten gelöst hat".

Dieses letztere muss man schon von vorneherein annehmen, da es nicht glaublich ist, dass der Fürst der Scholastik gerade in einem für Philosophie und Theologie so wichtigen Probleme versage.

Aus der Schrift des Vf.s kann man wenigstens so viel entnehmen, dass das Problem von der Möglichkeit und Unmöglichkeit einer ewigen Welt vielfach für gar zu leicht erachtet wird, und die Auktorität und die Gründe des hl. Thomas zu gering eingeschätzt werden.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Die Lehre des Thomas von Aquino De passionibus animae in quellenanalytischer Darstellung. Von Dr. Matthias Meier (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters; herausgegeben von Cl. Baeumker in Verbindung mit Gg. Frhrn. von Hertling und M. Baumgartner. Band XI Heft 2). Münster i. W. 1912, Aschendorff. XV und 160 S. geh. ℳ 5,50.

Der anziehende Passionentraktat in der theologischen Summe des Aquinaten wird in der vorliegenden Studie nicht zum ersten Male bearbeitet. Neben seiner häufigen Verwendung für allgemeinere psychologische und moraltheologische Untersuchungen ist er in Morgotts Werk über die Theorie der Gefühle im Systeme des hl. Thomas (Eichstätt 1864) und in Ottens umfangreichem Aufsatz über die Leidenschaften (Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 1887/88) ganz speziell und eingehend behandelt worden. Im Unterschiede von diesen beiden mehr systematischen und sachlichen Darstellungen, geht die Aufgabe Meiers dahin, in erster Linie die Quellen aufzudecken, aus denen Thomas das Material für seine Passionenlehre geschöpft hat. „Die Lehre selbst werde ich« — so formuliert der Autor sein Programm (S. 3 f.) — »nur unter dem Gesichtspunkte fassen, nach welchem die Art und Weise und der Umfang der inhaltlichen Beeinflussung von fremden

Gedanken am leichtesten ersichtlich wird. Ich werde unentwegt darauf achten, was Thomas für seine Abhandlung an überkommenem Material zur Verfügung gestanden ist, was er benutzt, wie er es verwertet und zur Einheit in sein System aufgenommen hat".

Wir müssen dem Verfasser das Zeugnis geben, dass er mit einer vielseitigen und gründlichen Kenntnis an seine schwierige Aufgabe herangetreten ist. Der wissenschaftliche Apparat ist manchmal sogar etwas zu umfangreich und schwerfällig; viele Noten ziehen förmlich von dem im Texte erörterten Thema ab. Die Durchdringung und Verarbeitung des Stoffes selbst lässt mancherorts etwas zu wünschen übrig, infolgedessen entbehrt auch die Darstellung dann und wann der notwendigen Geschlossenheit. Trotz dieser Mängel muss Meiers Studie als eine bedeutende Leistung anerkannt werden; sie verdient die Beachtung nicht nur des Philosophiehistorikers, sondern auch des modernen empirischen Psychologen, für den der Vergleich seiner rein induktiven Methode mit der in der Hauptsache deduktiven der Scholastik nicht ohne Interesse und Gewinn sein dürfte.

Der Inhalt des Werkes zerfällt in zwei Teile. Im ersten Teil werden die Passionen der Seele im allgemeinen, im zweiten die Passionen der Seele im speziellen untersucht. Wir finden den schwierigen Begriff und die verschiedenen Bedeutungen der passio (passio communiter dicta, proprie dicta, propriissime dicta) eingehend erläutert; die wichtige Gliederung der bekannten elf passiones in solche der virtus concupiscibilis und der virtus irascibilis tritt klar hervor. Schon bei diesen allgemeinen Erörterungen wird der überragende Einfluss des Aristoteles auf die Passionenlehre des Aquinaten ganz deutlich offenbar. Interessant ist die Feststellung (7): „Ich finde von Aristoteles nicht weniger als 226 Zitate, unter welchen 98 der Ethik, 49 der Rhetorik, 22 der Metaphysik, 14 de anima u. s. f. angehören. Von Augustinus zähle ich nur 56 Zitate, 16 aus de civitate Dei, 8 aus de trinitate; von Pseudo-Dionysius finden sich 12 Zitate, 10 aus de divinis nominibus; von Johannes Damaszenus 9 aus de fide orthodoxa. Man sieht auf den ersten Blick, dass Thomas an Aristoteles in dieser Abhandlung wohl den vorzüglichsten Gewährsmann hatte. Wie sehr die ganze Abhandlung inhaltlich von ihm beeinflusst ist, beweist die Tatsache, dass es nicht etwa »konventionelle oder dekorative« Zitate sind, ... sondern dass auch als Hauptautorität, die für die nachfolgende Auseinandersetzung in einem Artikel massgebend ist, Aristoteles am häufigsten zitiert wird". Näher wird das Verhältnis zwischen dem Stagiriten und dem Aquinaten später (125) also bestimmt: „Aristoteles ist in der philosophischen Behandlung der Affekte Empiriker, Thomas vor allem Dialektiker. Ihm ist es deshalb nicht so fast um das empirische Material zu tun, an dem die aristotelische Affektenlehre so reich ist,

als um einzelne Sätze, Definitionen und Formalbestimmungen, die er seinen Ausführungen zu grunde legt und nach allen Seiten hin zergliedert und erörtert. Was Thomas an empirischen Beobachtungen von Aristoteles übernimmt, wird bei ihm nicht als solches verwertet und weiter ausgeführt, sondern in den Dienst der Dialektik gezogen". Nach der Gesamtausführung halten wir diese Charakteristik und die ähnliche, im „Schluss" gegebene (156 ff.) für zutreffender als das im Vorwort (XIV) ausgesprochene Urteil: „Wenn Thomas auch die passiones nach dem Schema der Seelenvermögen bestimmt und einteilt, so behandelt er sie in seiner umfassenden Darstellung doch nicht in rein formalen Ausführungen und dialektischen Betrachtungen, wonach sich seine ganze Passionen-Lehre in der Tat wie ein totes Schema ausnehmen musste, sondern verbindet mit den metaphysischen Spekulationen eine überwiegende Fülle teils entlehnter, teils eigener psychologischer Beobachtungen auf dem Gebiete des Affektlebens". Thomas' eigene Arbeit und seine Art der selbständigen Gestaltung des aus der antiken und patristischen Psychologie aufgenommenen Stoffes hätte wohl genauer festgestellt und in einer eigenen Uebersicht — nicht bloss in gelegentlichen Hinweisen des allgemeinen Teiles und bei Besprechung der einzelnen Affekte — zusammengefasst werden sollen. Dazu wäre freilich vorher eine wenigstens grosszügige Kennzeichnung und Unterscheidung der literarischen Quellen selbst erforderlich gewesen. Die Psychologie des Aristoteles trägt gewiss ein ganz anderes Gepräge wie die Augustins, den Meier (5) „den Hauptvertreter des Neuplatonismus" nennt. Die aus solcher Quellenscheidung sich ergebende Frage, ob und inwieweit auch Thomas schon an seinen Vorgängern Kritik geübt habe, wäre dann einer ausführlicheren Beantwortung sicher gewesen. Gerade beim Passionentraktat müsste das von grösstem Werte sein, weil sich in ihm die thomistische Denk- und Forschungsweise in besonders gelungener Weise krystallisiert.

Eichstätt. **Dr. Georg Wunderle.**

Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole), nebst biographisch-bibliographischer Einleitung. Von Dr. P. Raymundus Dreiling O. F. M., Priester der sächsischen Franziskanerprovinz (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. XI, Heft 6. Münster i. W. 1913, Aschendorff). 8. XIII. 224 S.

Diese Studie ist sehr zu begrüssen und zu empfehlen. Sie bietet weit mehr, als die entsprechenden Abhandlungen bei Werner usw., es wird wenigstens teilweise auch handschriftliches Material zum Vergleich

herbeigezogen; die einschlägige Literatur wird in reichlichem Masse zitiert und benutzt. Ich weiss aus eigener Erfahrung, wie viel Mühe eine derartige Schrift macht; deshalb muss man mit dem Gebotenen zufrieden sein. Man möge das Buch selbst lesen. Ich werde auf die Universalienlehre Aureolis und dabei auf unsere Darlegung wohl später weitläufig zu sprechen kommen. Für jetzt will ich nur folgendes bemerken. Der Verf. hätte bei Vorführung der Gründe, weshalb Aureoli und andere zu Beginn des 14. Jahrhunderts plötzlich wieder mehr oder minder dem Nominalismus huldigten, passend darauf hinweisen können, dass Johannes Saresberiensis gerade bei Besprechung der so verschiedenen Ansichten hinsichtlich der Universalien bemerkt (Metalogicus, lib. 2, cap. 18: Migne P. L. tom. 199, col. 876): „Fere quot homines, tot sententiae. Nam de magistris aut nullus aut rarus est, qui doctoris sui velit inhaerere vestigiis. Ut sibi faciat nomen, quisque proprium cudit errorem, sicque fit, ut dum se doctorem corrigere promittit, se ipsum corrigendum aut reprehendendum tam discipulis quam posteris praebeat". Gehört nicht vielleicht auch Aureoli zu diesen Magistern? Es wendet ja bereits der heil. Antonin von Florenz (S. 34, 181) auf ihn das Wort an „manus eius contra omnes, manus omnium contra eum". Es wird zudem öfters von seiner Liebe zur Unabhängigkeit, Selbständigkeit und Neuerung, oder von seinem starken Vertrauen auf eigenes Können gesprochen (S. 127, 179 ff.); ferner, dass er nicht bloss Duns Skotus, sondern auch den heil. Thomas, Alexander von Hales und andere bekämpft, ja dass gelegentlich ein spöttischer Ton über den Formalismus des Skotus zum Durchbruch kommt, und dass er diesen, seinen eigenen Lehrer, den tiefen Denker, der Oberflächlichkeit beschuldigt (S. 211 ff.). — Der Verf. bemerkt selbst (S. XI, 207, 215), dass seine Arbeit Lücken und Mängel hat, der Ergänzung und Weiterführung fähig und bedürftig ist; er stellt deshalb eine Reihe weiterer Abhandlungen über Aureoli in Aussicht. Dies ist sehr lobenswert; hierzu möchte ich nun einige Wünsche und Bitten vortragen. Bekanntlich übt die Anschauung eines Auktors betreffs der Universalien wesentlichen Einfluss aus auf seine Gottes- und Trinitätslehre, wie sich dies speziell bei Skotus zeigt, sogar bei manchen Sätzen seiner Psychologie, Christologie und Eucharistielehre. Ein tieferes Eingehen auf diese Punkte, gleichsam auf die Nutzanwendung, ist unbedingt notwendig, wenn man sich ein vollständiges Bild über die Auffassung eines Philosophen, der zugleich Theologe ist, machen will; um so mehr bei Aureoli, welcher so scharf den skotistischen Formalismus bekämpft. Das wenige, was hierüber mitunter, wie S. 167, 177, 205 f., 212 gesagt wird, ist jedenfalls ungenügend. Wenn ein richtiges Urteil über die „Selbständigkeit", „Unabhängigkeit" und Bedeutung Aureolis gefällt werden soll, ist auch unbedingt zu prüfen, ob sein Konzeptualismus wirklich originell ist, ob er nicht vielmehr

wenigstens teilweise seinen Vorläufer hatte unter den von Johannes Sarisberiensis und andern geschilderten Arten des älteren Nominalismus. Ebenso dürfte auf die S. 200 erwähnte natürliche Unerkennbarkeit der Allmacht Gottes usw. näher eingegangen werden; vielleicht meint Aureoli nur dasselbe wie Skotus. Bei alldem dürften auch die von Aureoli aus Aristoteles, Avicenna usw. angeführten Stellen im Wortlaut vorgelegt werden, damit der Leser beurteilen kann, wie unser Scholastiker diese Auktoritäten benutzte, und ob nicht vielleicht der heil. Thomas und Skotus viel gründlicher zu Werke gingen. Es wäre auch empfehlenswert, stets den Zusammenhang mitzuteilen, in welchem Aureoli seine Ansichten vorträgt, zumal, wie S. 215 gesagt wird, die logischen Erörterungen desselben mehr den Charakter gelegenheitlicher Untersuchungen tragen, nicht in eigenen Schriften vorliegen.

Dies wären einige Wünsche, aus denen der Verf. mein lebendiges Interesse für seine Arbeiten entnehmen kann. Jedenfalls können diese Wünsche eher und leichter erfüllt werden, als der des Verfassers (S. 69), die Franziskaner von Quaracchi möchten eine vollständige und zuverlässige Ausgabe der so ausgedehnten Schriften Aureolis veranstalten.

Quaracchi. **P. Parthenius Minges.**

Nationalökonomie.

Lehrbuch der Nationalökonomie von H. Pesch. Dritter Band. Allgemeine Volkswirtschaftslehre II. Freiburg 1913. Herder.

Mit diesem dritten Bande geht das hochbedeutende Werk von H. Pesch seinem Abschluss entgegen. Ein vierter Band, der es abschliessen soll, wird die Funktionen und Störungen des volkswirtschaftlichen Lebensprozesses behandeln, während der vorliegende die „aktiven Ursachen" desselben darlegt. Die hohen Vorzüge, welche allerseits an den beiden ersten Bänden gerühmt wurden, finden sich natürlich an dem neuen wieder. Derselbe darf aber wohl noch einem allgemeineren Interesse begegnen, da er nicht bloss für eigentliche Soziologen berechnet, sondern für jeden Gebildeten der Gegenwart von hoher Bedeutung ist. Derselbe geht nämlich auf die aktuellsten wirtschaftlichen Fragen unserer Zeit im einzelnen ein, von denen jeder, der im öffentlichen Leben steht, Kenntnis nehmen muss. Wir brauchen dieselben, um von ihrer Wichtigkeit zu überzeugen, nur summarisch darzulegen.

Als aktive Ursachen im volkswirtschaftlichen Lebensprozesse werden behandelt I. Einzelkraft. II. Unternehmung. III. Syndikate und korporative Einigungen von Wirtschaften. IV. Moderne Berufsorganisation und Interessenvertretung. V. Staat und Gemeinde. VI. Freie Organisationen für gemeinnützige Wohlfahrtspflege.

Im 1. Kapitel wird die Notwendigkeit besonderer Beachtung individueller Kräfte in der Gegenwart gezeigt. Im 2. Kapitel wird Ursprung und Begriff der Unternehmung erklärt, Arbeit und Kapital in der Unternehmung, Betrieb und Betriebsformen, der Unternehmer, das Beamtenpersonal, die Arbeiter, Beschaffung von Arbeitskräften, der Arbeitsvertrag, der Arbeitstarifvertrag, das Arbeits- und Dienstverhältnis, Rechtsformen der Unternehmung, neuere Entwicklungstendenzen der Kapitalgesellschaften.

Das 3. Kapitel behandelt die geschichtlichen Formen und Schicksale des Vereinigungswesens, die Kartelle, das Genossenschaftswesen.

Das 4. Kapitel bespricht die Formen der Berufsorganisation im allgemeinen, gibt einen Rückblick auf die Zunft des Mittelalters, beschäftigt sich sodann mit der modernen Innung und den freien Interessenvertretungen des Handwerks. Daran schliesst sich die Behandlung der offiziellen Kammern und freien Interessenvertretungen für Handel und Industrie. Zuletzt kommen die landwirtschaftlichen Vereinigungen und offiziellen Interessenvertretungen.

Im 5. Kapital kommen zur Sprache: Koalition und Koalitionsvertreter, die prinzipielle Frage des Vereinsrechtes, die Arbeiterorganisationen, Arbeitgeberverbände, die Arbeitskammer.

Im 6. Kapitel (Staat und Gemeinde. Freie Organisationen für gemeinnützige Wohlfahrtszwecke) wird der Zweck des Staates im allgemeinen und seine wachsende Tätigkeit in volkswirtschaftlicher Beziehung, das Verhältnis von Wirtschafts- und Sozialpolitik, öffentliche Betriebe und Monopole erörtert. Sodann das Verhältnis der Gemeinde zum Staat, die Aufgaben der Gemeinden im allgemeinen, kommunale Sozialpolitik, die wirtschaftlichen Unternehmungen der Gemeinden, die Gemeindelasten.

In betreff der freien Organisationen für gemeinnützige Wohlfahrtszwecke bemerkt der Verf.: „Wie immer man über zahlreiche Missstände und den harten Egoismus unserer Zeit klagen mag, so bieten doch andererseits wiederum die freien Organisationen für gemeinnützige Wohlfahrtspflege einen erfreulichen Beweis dafür, dass der Solidaritätsgedanke im Bewustsein des Volkes lebt und sogar siegreiche Fortschritte gemacht hat".

Das ist nicht zum geringsten Teile dem Einfluss des Christentums zu verdanken. Denn „die Menschheit zehrt noch immer an dem reichen Erbe des Christentums. Ja, in der Tat, nicht einem einzigen wahrhaft grossen Gedanken begegnet man in den modernen Reformbestrebungen in Sozialpolitik und Wohlfahrtspflegs, der nicht letzlich der Idee der Gerechtigkeit und Menschenliebe im christlichen Sinne entstammte".

Fulda. **Prof. Dr. C. Gutberlet.**

Verschiedenes.

Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain. **Tome II, Année 1913.** 4. — 688 p. Paris 1913, Felix Alcan. Preis 10 *Fr.*

Ueber den ersten Band 1912 dieser Jahresveröffentlichung des höheren Instituts für Philosophie an der Universität Löwen haben wir im 4. Heft (1912) des Phil. Jahrbuchs S. 511 ff. berichtet.

Der vorliegende zweite Band enthält neun Einzelabhandlungen aus verschiedenen Zweigen der Philosophie.

1. M. Defourny behandelt (1—63) die Methode der sozialen Wissenschaften. Die Darlegungen, die sich mit Vorzug mit der ökonomischen Methode beschäftigen, gruppieren sich um folgende Gesichtspunkte: 1. Die Klassifikation (das Resultat der Untersuchungen ist eine übersichtliche klassifizierende Tafel der ökonomischen Wissenschaften). 2. Die Methode. 3. Die soziale Interdependenz. 4. Der ökonomische Realismus. 5. Die Formen der exakten Methoden. 6. Schluss.

2. G. Lamprecht betrachtet (67—163) in sehr allseitiger Weise den Begriff „Völkerpsychologie" nach Lazarus und Steinthal und nach Wundt. Zuerst werden die Anfänge dieses Begriffes aufgedeckt und zwar die entfernteren und unmittelbaren, welche letztere bei W. von Humboldt zu suchen sind. Darauf werden, zum eigentlichen Thema übergehend, die Anschauungen von Steinthal und Lazarus erörtert. Das Objekt der „Völkerpsychologie" ist, im Gegensatz zur individuellen Seele als dem Gegenstande der herkömmlichen Psychologie, die Volksseele, der Volksgeist. Dieser Volksgeist ist eine Realität, denn wie das Volk eine objektive Einheit ist, so ist es auch eine subjektive Einheit, d. h. es hat Bewusstsein von seiner Einheit. Dieses Bewusstsein der Einheit hat eine objektive Grundlage, und die ist der Volksgeist. Die Völkerpsychologie steht in Beziehung zu anderen Wissenschaften und zwar zur Psychologie, zur Politik, zur Anthropologie, zur Ethnologie, zu den Naturwissenschaften und zur Geschichte, schliesslich zur Philosophie der Geschichte. Die hauptsächlichen Probleme der „Völkerpsychologie" sind: Natur und Ursprung des Kollektivgeistes, Bestandteile des Kollektivgeistes, Entwicklung des Kollektivgeistes, Tod des Kollektivgeistes. Nach dieser Darstellung der Ideen von Steinthal und Lazarus tritt der Verf. in eine Würdigung derselben ein. Er kommt zu dem Ergebnis, dass Steinthal und Lazarus unter dem Einflusse der Spekulationen Humboldts und der herbartianischen Psychologie über Gebühr den sozialen Geist und den Volksgeist identifiziert haben, dass ihr grosses Verdienst jedoch in der Darlegung und Verteidigung des Einflusses des sozialen Milieus, des Volksgeistes, besteht; sie haben keine Wissenschaft begründet, sondern

nur einen Gesichtspunkt verteidigt, dem mehrere andere Wissenschaften Rechnung tragen müssen — dass sie keine neue Wissenschaft begründeten, hatte seinen Grund in der Nichterfassung des sozialen Werdens: Steinthal und Lazarus haben beim Nationalen Halt gemacht, nun aber ist das Nationale ein Besonderes, aus dem Besonderen aber lassen sich keine allgemeinen Gesetze ableiten, wie sie die Wissenschaft benötigt. Es war Wundt vorbehalten, den Begriff des sozialen Werdens zu finden und aus ihm das Formalobjekt der „Völkerpschologie" zu bilden. So ist der Verf. bei Wundt angelegt, dessen Ideen er nunmehr entwickelt, und zwar inbezug auf die Mythologie, die Sprache, die Gewohnheit und die Sitten. Hierauf legt der Verf. die leitenden Ideen in der Wundtschen Völkerpschologie dar, indem er sich fragt: Welches ist also der formelle Begriff, den sich Wundt von der Völkerpsychologie macht? woher kommt ihm dieser Begriff, und welches ist das Ziel seiner Untersuchungen? Welche Beziehung besteht zwischen der individuellen Psychologie und der „Völkerpsychologie", insbesondere zwischen der „Völkerpsychologie" und der experimentellen Psychologie? Was hat man zu halten von der Wundtschen rein psychologischen Erklärung der Schöpfung und der Entwicklung der Sprache, der Mythologien, der Sitten und Gewohnheiten, der Religion?

3. Fr. de Hovre liefert (167—263) eine Studie über die soziale Pädagogik in Deutschland. In der Einleitung behandelt er die Ursachen der pädagogischen Wiedergeburt und die zeitgenössischen grossen pädagogischen Strömungen, wobei Deutschland eine präponderierende Rolle spiele, das Jahrhundert der Aufklärung und seine individualistische Pädagogik, die soziale und historische Renaissance im 19. Jahrh. und ihre Bedeutung für die Pädagogik. Der gesamte folgende Stoff wird angelehnt an die führenden Pädagogen Otto Willmann, Paul Natorp und Fr. Wilh. Förster. Bei Willmann wird, nach einer kurzen Uebersicht über Leben und literarische Tätigkeit W.s, hervorgehoben: Wissenschaftlicher Wert, soziale und geschichtliche Seite der Erziehung als Grundlage der wissenschaftlichen Pädagogik; der „Güterbegriff" und sein Einfluss auf alle Bestandteile des Unterrichts; die soziale Auffassung und das politische Schulproblem; soziale Rolle der Organisation des Unterrichts und die notwendigen Reformen; die Genesis der Ideen Willmans, Einfluss des Werkes Willmanns. Im Anschluss an den letzten Punkt gibt der Verf. eine kurze Charakteristik der pädagogischen Stellung und Bedeutung von W. Toischer, W. Rein, Fr. Paulsen, P. Barth. — Hierauf wendet sich der Verf. einem deutschen Pädagogen ganz anderer Richtung zu, Paul Natorp. Es geht eine Uebersicht über Leben und literarische Tätigkeit N.s voraus, der eine allgemeine Orientierung über Natorps Ideen folgt. Sodann bespricht der Verf. den Idealismus Natorps und seine Theorie vom sozialen Monismus, er erläutert den Sinn, den Natorp der Sozial-

pädagogik beilegt, und beschreibt seine evolutionistische Pädagogik; er weist hin auf den Paralellismus zwischen individuellem und sozialem Leben im Sinne Natorps und zieht eine Parallele zwischen Natorp und Platon: er bespricht die Ziele der sozialen Pädagogik und die Mittel sozialer Erziehung nach den Weisungen Natorps. Als von Natorp in vielfacher Hinsicht abhängig wird P. Bergmann vorgeführt, worauf eine kritische Würdigung Natorps den Schluss bildet. — Ebenso wie bei Willmann und Natorp beginnt der Verf. seine Ausführungen über Fr. Wilh. Förster mit einer Uebersicht über sein Leben und seine literarische Tätigkeit, die in eine Darstellung der moralischen und religiösen Richtung des Lebens Försters ausmündet. Försters pädagogische Anschauungen lassen sich nach folgenden Gesichtspunkten gliedern: das kritische Problem der Moral, Försters Kritik der soziologischen Moral, die Reform des eigenen Selbst als Grundlage des sozialen Lebens, die christliche Askese und die soziale Erziehung, Methode sozialer Erziehung und ihre hauptsächlichen Anwendungen. Im Schlusskapitel behandelt der Verf. die Fragen: soziale Pädagogik und systematische Pädagogik; Pädagogik und Philosophie.

4. Mit einem schon oft behandelten, aber immer noch nicht geklärten Thema beschäftigt sich A. Diès, mit der platonischen Transposition (267—307). Im Anschluss hauptsächlich an Phaedrus, jedoch auch mit reichlicher Verwertung anderer platonischer Dialoge, will der Verf. darlegen die Transposition der Rhetorik, des Erotismus, des Mystizismus und des Orphismus. Hinsichtlich der Transposition der Rhetorik gelangt zur Darstellung: Der Kampf gegen die Rhetorik, Gorgias, Euthydemus, Republik, das Problem des Phaedrus, Nutzbarmachung der Rhetorik: die Apologie, allgemeiner Einfluss der Rhetorik auf den Dialog; die partiellen Transpositionen: Gorgias, Theaetet, die totale Transposition im Phaedrus: Programmrede der platonischen Rhetorik, erster Teil des Phaedrus (die Reden), zweiter Teil des Phaedrus, (Theorie der Rhetorik), wie in dieser Theorie die fremden Elemente in Platonismus umgesetzt werden: die Dialektik ist sich selber ihre eigene Rhetorik. Unter dem Titel „Entwurf einer Studie über die Transposition des Erotismus und des Orphismus" behandelt der Verf. die dem Platonismus vorausgehenden Transpositionen des Erotismus, platonische Transposition: Die Rede des Sokrates im Gastmahl, platonische Transposition in der dritten Rede des Phaedrus, Mystizismus und Orphismus in der ältesten griechischen Philosophie, die literäre Transposition des Mystizismus und des Orphismus bei Pindar, Isokrates und Platon, die doktrinäre Transposition des Orphismus bei Platon, insbesondere im Phaedrus und Phaedon. Dem Verfasser ergibt sich das Resultat, dass es verkehrt ist, „den Platonismus in durch dichte Scheidewände abgetrennte Abteilungen zu zerlegen; es heisst die Geschmeidigkeit seiner Kunst und die Kraft der Konzentration seines Gedankens zugleich verkennen, wenn

man Platon zerteilen will in feindliche Persönlichkeiten: in den Sokratiker, den sozialen und politischen Reformator, den Mystiker und Theologen. Platon bleibt derselbe auf der ganzen Länge seines aufsteigenden und auf der ganzen Länge seines absteigenden Weges: es ist derselbe Gedanke, geleitet durch dieselbe Kunst, der . . . . . von den sinnenfälligen oder sozialen oder mythischen gegebenen Dingen aus sich konzentriert in Bildern und Veranschaulichungen, in Anpassungen und Kompromissen" (306).

5. Aus dem Nachlasse des am 26. August 1912 verstorbenen ehem. Professors der Rechtswissenschaften der Universität Löwen, späteren belgischen Justizministers und nachmaligen Professors in Löwen, L. de Lantsheere, sowie aus einigen früheren Aufsätzen desselben in der „Revue Néo-Scolastique" veröffentlicht L. Noël eine Einleitung zur modernen Philosophie und ein Vorlesungsfragment über Descartes (331—392). Die Ausführungen, die sich mit der Philosophie und der Geschichte der Philosophie im allgemeinen, und mit den unterscheidenden Merkmalen und den Ursachen der modernen Philosophie im besonderen, sowie mit der kartesianischen Methode beschäftigen, geben Zeugnis von der hohen philosophischen Bildung des berühmten Rechtsgelehrten und Staatsmannes. L. Noël hat es nicht versäumt, der Abhandlung de Lantsheeres einen längeren Nachruf (311—328) vorauszuschicken, in welchem er die philosophische Stellung desselben an der Hand seiner Schriften und Aufsätze würdigt. Das Bildnis des (im Alter von 50 Jahren verstorbenen) bedeutenden Mannes ist dem Nachruf vorangestellt.

6. Fr. Aveling veröffentlicht seine im Laboratorium für experimentelle Psychologie der Universität London angestellten methodischen Untersuchungen über den „Erkenntnisprozess" (397—468), die ihm ebensoviele experimentelle Bestätigungen sind für die in seiner, der Universität Löwen zwecks Erlangung des Grades eines Agrégé à l'École Saint-Thomas vorgelegten Abhandlung „Bewusstsein des Universalen und Individualen" niedergelegten Auffassungen. Wir müssen uns darauf beschränken, von der sehr ertragsreichen Studie nur einen Ueberblick zu geben. Im ersten Teil legt der Verf. seine Theorie des Erkenntnisprozesses dar, indem er den Inhalt dieser Theorie kurz formuliert, auf die Hauptgefahr in dieser Frage hinweist, dann in längeren Ausführungen dem „Denken ohne Bilder" sich zuwendet und schliesslich den psychologischen Charakter der Begriffe aufzeigt. Der zweite Teil der Abhandlung bringt neue Bestätigungen d. h. er führt jetzt das Ergebnis der an vier Beobachtungen vorgenommenen experimentellen Untersuchungen vor. Die Phänomena werden eingeteilt in solche, die während der Uebungsperiode, und in solche, die während der Urteilsperiode beobachtet wurden, worauf die erzielten Tatsachen in ihrer Bedeutung erörtert und analysiert werden; es folgt ein kleiner

Abschnitt über die Gleichzeitigkeit der Begriffe, worauf der Verf. in sehr lichtvoller Weise den Verlauf und die Ergebnisse seiner Ausführungen in neun Punkten zusammenfasst.

7. Der durch mehrere ins Deutsche übersetzte pädagogische Schriften auch in weiteren deutschen Kreisen bekannte Dominikaner Gillet erörtert das pädagogische Problem (473—531). Wiederum müssen wir uns mit einer kurzen Inhaltsangabe seiner Darlegungen begnügen. Zunächst hebt Gillet die Aktualität, aber auch die Komplexität des pädagogischen Problems hervor. Dann gibt er einen Entwurf eines Kurses der Pädagogik, bei dem in drei Teilen zu handeln sei vom pädagogischen Ideal, von der pädagogischen Realität und von der pädagogischen Methode. Das pädagogische Ideal wird in Beziehung gesetzt zur Soziologie, wobei sich der Verf. mit Dürkheim, Belot, Draghicesco und Marceron auseinandersetzt, und zur Religion, wo er es hauptsächlich auf Belot absieht. Dann zur pädagogischen Realität übergehend beweist er, 1°. dass die moralische Erziehung nicht absehen kann von der psychologischen Individualität der Kinder, wie die Erfahrung sie uns offenbart; 2°. dass die katholische Lehre weit entfernt ist von einer Nichtbeachtung der individuellen Bedingungen, denen die moralische Erziehung unterworfen ist, sondern in dieser Hinsicht vielmehr alle Ergebnisse der Wissenschaft annimmt und sie vervollständigt. Der dritte, etwas sehr kurz geratene Teil gibt einige Richtlinien hinsichtlich der Fragen: Die Erziehung und die Methode des religiösen Unterrichts, der Erzieher und die Methode der moralischen Erziehung.

8. A. Michotte und Th. Portych liefern eine zweite Studie über das logische Gedächtnis unter dem Titel: „Die Reproduktion nach zeitlichen Intervallen von verschiedenen Längen“ (535—656). Mit der Gründlichkeit und Genauigkeit, die man an Michotte gewohnt ist, wird, nachdem das Problem skizziert, die Untersuchungsmethode angegeben und der Untersuchungsplan entworfen ist, in drei Kapiteln abgehandelt über:

I. Korrekte, falsche und nicht erfolgte (reactions nulles) Reaktionen, die verschiedenen Komplikationsstufen der Reaktionen: direkte und indirekte Reproduktionen, die verschiedenen Komplikationsstufen der indirekten Reproduktionen.

II. Analyse und Häufigkeiten der verschiedenen Zwischenglieder (intermédiaires): falsche Worte, visuelle Bilder, Gedanken (die relationellen Gedanken, die bestimmten Reproduktionen, die Verzögerung der Relation, die nicht-relationellen Gedanken), die Verteilung der Zwischenglieder gemäss der Komplikationstufe der Reaktionen, Beziehungen zwischen den Reproduktionsprozessen und denen der Einprägung, die Häufigkeit der „Zwischenglieder“ (intermédiaires) in den falschen und nicht erfolgten Reaktionen.

III. Im dritten Kapitel folgen allgemeine Erwägungen: über den Einfluss der Zeit auf die Prozesse der Reproduktion, über die individuellen Differenzen, über die Rangordnung und die Rolle der Zwischenglieder.

9. Den Schluss des Bandes bildet die Abhandlung von L. Noël über das „Problem" der Erkenntnis (663—688). Der Verfasser beabsichtigt nicht, neue Wege zu weisen für die Lösung des Erkenntnisproblems — den einzig gangbaren Weg hat Mercier gezeigt —, sondern er will, den Spuren Merciers folgend, einiges zur Erweiterung und Vertiefung sagen, in der Art, wie es Sentroul, Sertillanges, Gény, Rousselot u. a. getan haben, und in steter Fühlungnahme mit dem hl. Thomas.

Auch dieser zweite Band der *Annales* ist ein rühmliches Zeugnis für den echt wissenschaftlichen und gut modernen Geist am höheren Philosophieinstitut zu Löwen. Die oben skizzierten Abhandlungen zeichnen sich samt und sonders aus durch eine achtunggebietende Beherrschung der Literatur, durch echt wissenschaftliche Gründlichkeit und kritischen Sinn, sowie — was nicht unerwähnt bleiben darf — durch grosse Klarheit und Uebersichtlichkeit.

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1| **Archiv für die gesamte Psychologie.** Herausgegeben von E. Meumann und W. Wirth. Leipzig 1913.

27. Bd., 1. und 2. Heft: W. Hellpach, Vom Ausdruck der Verlegenheit. S. 1. „Ein Versuch zur Sozialpsychologie der Gemütsbewegungen". Die Verlegenheit ist eine sozialpsychische Erscheinung; sie entsteht nicht nur vor andern, sondern setzt selbst die Anwesenheit einer mitmenschlichen Kreatur voraus. Sie entsteht in drei Situationen: „1. wenn wir auf Heimlichkeiten betroffen werden (wozu auch Unwahrheit gehört), 2. wenn wir unsere Persönlichkeit fühlen oder glauben (dazu gehört im besonderen das sexuelle Umworbensein), 3. wenn wir von einem andern etwas erreichen wollen, dessen Durchsetzung unsicher ist (dazu gehört im besonderen die sexuelle Werbung), oder auch schon, wenn wir einem anderen etwas missliches oder von uns für misslich gehaltenes mitteilen sollen". Also „erstens ist sie immer gebunden an die physische Anwesenheit der zweiten Person. Zweitens ist sie immer gebunden an eine Befürchtung, die auf gegen die erste Person gerichtete seelische Erlebnisse der zweiten Person abzielt (Urteile, Gedanken, Gefühle, Entschlüsse usw. — Was wird der von mir denken!). Drittens wird sie oft gefördert durch Einfühlung der ersten Person in die zweite, wobei das Erfülltsein der beiden ersten Bedingungen Voraussetzung bleibt". Sie entsteht besonders den Höheren gegenüber. Ausdruck der Verlegenheit ist vor allem das Erröten, während die verwandte Befangenheit sich zwischen Erröten und Erblassen teilt. Damit ist oft verbunden Hitzegefühl, Prickeln der Haut, Trockenwerden der Lippen, Herzklopfen, Schweiss, besonders auf der Stirne. Auffällig ist das Zittern und die Stimmveränderung, beim weiblichen Geschlechte wird der Atem tiefer und rascher, der Busen „wogt". Willkürliche Bewegungen sind: rasches Einziehen und Ausstossen der Luft durch die Nase, Hüsteln, Räuspern. Zur Verhüllung der Verlegenheit dienen Umherirren und Niederschlagen der Augen, Bedecken des Gesichts mit der Hand oder mit dem Fächer („Insichhineinkriechen"). Die Kleider werden geordnet, gezupft, mit der Uhrkette wird gespielt, der Griff in die Frisur. Die Miene wird bestimmt

durch die Augenbewegungen, eigentümlicher Ausdruck der Mund- und Wangengegend, „lächeln", lachen, züngeln. Es treten auch Hemmungen ein, geistige Leere, Regungslosigkeit, Stottern, unzusammenhängendes Reden. — **Th. Haering, Untersuchungen zur Psychologie der Wertung. S. 63.** Voruntersuchungen über die psychologische Konstitution der „Relationsstiftungen" hatten gezeigt, dass die Relationsstiftung im herkömmlichen Sinne diesen Namen gar nicht verdient. „Es kann keine Relation bewusst erlebt werden, die nicht schon vorher als einheitliches Erlebnis wenigstens intentional gegeben wäre. Es handelt sich psychologisch vielmehr in solchen Fällen um einen Akt der Ergänzung eines (intentional gegebenen) Erlebnisganzen bei gegebenen Teilen oder um einen Akt der Subsumtion des Gegebenen unter dasselbe. Der Begriff der Relationsstiftung im gewöhnlichen logischen Sinne, als Verbindung von Fundamenten, ist auf Grund einer bewussten aposterioristischen Analyse des an sich psychischen einheitlichen Erlebnisses auf logischem Gebiet erwachsen, und wo er psychologisch vorkommt, niemals konstitutiv im engeren Sinne. Demzufolge kann auch eine Finalrelation ursprünglich psychologisch nicht sozusagen aus zwei Erlebnissen geschaffen, sondern nur als Einheit erlebt werden". Finalrelation ist auch die Wertung. Vf. handelt zunächst von den „ökonomischen Wertungen". Darunter versteht er alle „diejenigen, die sich irgendwie mit Gebrauchsgegenständen beschäftigen, die im Ganzen des menschlichen Lebens irgendwelche Verwendung finden". Es ergeben sich zwei phänomenologische, zwei grundlegende Typen: gefühlsmässige und intellektuelle. Letzterer ist Subsumtionswertung. Ein Gegenstand wurde für wertvoll geschätzt, wenn er der Sphäre eines absoluten Wertes angehörte, wenn er in Finalrelation zu ihm stand. Die gefühlsmässige geht zwar unmittelbar auf den Gegenstand, aber auch sie entspringt der Subsumtion, der sie freilich genetisch vorausgehen muss. „Der Gegensatz von Wert und Unwert wurde als ein auch im Erlebnis selbständiger gegenüber dem von Wert und Wertwidrigkeit festgestellt, und nur letzterem auf unserer Entwicklungsstufe der von Lust und Unlust gleichgesetzt". „Die psychologische Funktion des Massstabes der Wertung wurde als ein mehrfaches Einstellungserlebnis mit intentionaler Zuordnung definiert". „Da das ökonomische Werterlebnis nur als ein Werterlebnis in ökonomischer Beziehung oder psychologisch als Zugehörigkeitserlebnis zu der Sphäre ökonomischer Einstellung (als Erlebnis der Uebereinstimmung eines Gegenstandes mit einer ökonomischen Tendenz bzw. intendierten Sphäre) beschrieben werden kann, so kann die differentia specifica von anderen Arten der Wertungen nur durch Näherbestimmung der Art der hier im Spiele stehenden Sphären logisch bestimmt werden". — **R. Friedmann, Vorwort zur Charakterologie. S. 195.** Ueber die Definition des Charakters selbst streitet man. Er ist zu bestimmen als „ein sich stets wiederholender

Reaktionsformenkomplex, der zwar nicht generell (interindividuell) aufzufassen ist, der aber trotzdem bei den verschiedensten Konstitutionen als typisch immer wiederkehrt". Die erste Aufgabe der Charakterologie ist, die Bedingungen aufzusuchen, welche die einzelnen typischen Reaktionsformenkomplexe entstehen lassen. „Denn diese einzelnen sind natürlich nichts anderes als verschiedene, bestimmte Grundeigenschaften, die in jeder Psyche vorauszusetzen sind. Die quantitativen Veränderungen dieser Grundeigenschaften geben dann die einzelnen unterschiedlichen Typen. Die Struktur sämtlicher individueller Phänomene ist also nach dem Kausalprinzip nichts anders als ein Produkt verschiedener genereller Eigenschaften variabeler Intensität". Charakterologie kann nur betrieben werden durch Objektivierung der eigenen Psyche. „Nur jene Individualitäten sind uns fassbar, welche in quantitativer Nähe zu unserem eigenen Typus sind". „Und darum wird auch eine Gesamtlösung unseres Problems, die gleichzeitig eine sicher begründete Klassifikation der Typen erwarten lässt, nur als Synthese zahlreicher Einzelmonographien möglich sein". „Kein Mann wird uns je die letzten Aufschlüsse über die Frauenseele geben können, denn das, was er in einer Frau sieht, sind nur ungefähre Vermutungen analog seiner eigenen Natur". Die „Psychologie der Frauen können diese allein uns geben". — **H. Schmitt, Psychologie und Logik in ihrem Verhältnis zur Sprache. S. 204.** Bei Betrachtung der Sprache „ist es notwendig, dass wir den Satz ins Auge fassen, denn er ist die relativ selbständigste Einheit". Am einflussreichsten sind in neuerer Zeit die Satzdefinitionen von Wundt und Paul gewesen. Beide sind unzutreffend. Es ist vielmehr zu definieren: „Unter einem Satze verstehen wir eine lautlich dargestellte oder lautlich vorgestellte, begrifflich geklärte, d. h. objektivierte Tatsache des Bewusstseins, sofern der im Begriff vollzogene Objektivierungsakt in der wahrnehmbaren oder vorgestellten Lautung als tatsächlich vollzogen erkennbar ist, ohne dass der Gesamtsprechakt von Ergänzungen durch die Situation und Bereicherung aus dem Milieu unabhängig wäre". — **J. M. Urban, Ein Apparat zur Erzeugung schwacher Schallreize. S. 232. — P. Köhler, Ein Beitrag zur Traumpsychologie. S. 235.** Ein religiöser Traum, der die Theorie des Vf.s (Bd. XXIII, S. 425) stützen soll. — Literaturbericht: K. Seeberger, Wilhelm Wundt und seine Kritiker. S. 1. Psychologische Zentralprobleme: „Entweder muss die Welt als eine materielle, oder sie muss als eine geistige Einheit von uns gedacht werden, sofern sie überhaupt als eine Einheit gedacht werde, ein drittes gibt es nicht". „Seele und Leib sind nicht an sich, sondern nur in unserer Auffassung verschieden". Dieser Ausgangspunkt der Wundtschen Metaphysik und Psychologie endet mit der Selbstauflösung des Geschehens überhaupt. — Einzelbesprechung.

3. und 4. Heft: A. Gregor, Die hautelektrischen Erscheinungen

in ihren Beziehungen zu Bewusstseinsprozessen. S. 241. „Verbindet man die Hände einer Versuchsperson mittels unpolisierbarer Elektroden unter Verwendung einer Zwischenflüssigkeit mit einem empfindlichen Galvanometer, so erhält man nach Ausschaltung des Eigenpotentials der Elektroden einen Ausschlag des Galvanometers, der durch endosomatische, also im Körper des Individuums gelegene elektromotorische Kräfte bedingt ist; was daraus hervorgeht, dass mit der Lage der Extremitäten zu den Polen des Galvanometers auch eine Umkehr der Richtung des Stromes erfolgt. Werden nun geeignete Reize auf die Versuchspersonen ausgeübt, so finden deutliche Ausschläge des Galvanometers statt, welche vorwiegend auf einer vorübergehenden Abschwächung der genannten elektromotorischen Kräfte beruhen ... Bei Verwendung von starren Elektroden (Zink-Zink, Zink-Kohle) treten zu den endosomatischen noch episometische Kräfte hinzu, deren Sitz zwischen Haut und Elektrode zu denken ist". Ergebnisse: Empfindungen von differenter Gefühlsbetonung sind von qualitativ gleichen psychogalvanischen Reaktionen begleitet, und zwar gilt dieser Satz sowohl für die durch epi- wie endosomatische elektromotorische Kräfte bedingten Schwankungen. Ausgesprochene psychogalvanische Reaktionen sind auch im Gefolge von Reizen, die Empfindungen mit indifferenter Gefühlsbetonung auslösen, zu beobachten. Aktuelle Affekte können unter Verwendung von starren Elektroden einen sehr ausgesprochenen elektromotorischen Ausdruck finden, und zwar ergeben sich für Erregungs- und Spannungszustände besonders charakteristische Kurvenformen, an deren Zustandekommen die Tätigkeit der Schweissdrüse wesentlich beteiligt ist. Zwischen dem Ausdruck aktueller und reproduktiv ausgelöster Affekte bestehen quantitative Uebergänge. Die Qualität des reproduzierten Affektes kommt im Kurvenbild nicht zum Ausdruck. Geistige Ermüdung bewirkt eine Herabsetzung der Reaktionsfähigkeit. Im Affekte sind psychogalvanische Reaktionen auf äussere Reize vermindert oder fehlen ganz. Bei Wiederholung eines Reizes erfolgt eine individuell verschieden rasch eintretende und anhaltende Verminderung der psychogalvanischen Reaktion, welche auf einer Abstufung der affektiven Wirkung des Reizes beruht". — **Th. Haering, Untersuchungen zur Psychologie der Wertung. S. 285.** D. Die moralischen Wertungen. „Auch die moralischen Wertungen haben sich uns als Ergebnisse der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit bestimmten Arten von psychischen Tendenzen und Einstellung erwiesen, eben mit denen, die wir die moralischen heissen ... Eine solche Wertung kommt daher auch hier nur vor in der Form der Subsumtion". E. Die logischen Wertungen. „Hier liegt nur die am weitesten fortgeschrittene Verabsolutierung der an sich relativen Werte vor. Prinzipiell aber ist auch hier das Werterlebnis nichts anderes als ein Zugehörigkeitserlebnis zu (Subsumtion unter) einem Wertzusammenhang".

Ueberhaupt hat die Analyse ergeben, dass alle Wertungen immer auf vorausgesetzten Werten beruhen, womit die Ansprüche einer rein psychologischen Werttheorie zurückgewiesen sind. — **O. Selz, Die Gesetze der produktiven Tätigkeit. S. 367.** „Alle produktive Tätigkeit besteht in der Umwandlung von Tatsächlichkeiten in Mittel zu bestimmten Zwecken und in der Schaffung theoretisch praktisch oder ästhetisch wertvoller tatsächlicher Produkte durch die Anwendung dieser Mittel. — **R. Müller-Freienfels, Der Einfluss der Gefühle und motorischen Faktoren auf Assoziation und Denken. S. 400.** Die Assoziationspsychologie versagt ganz und gar, um den Verlauf des Denkens zu erklären. Selbst die Zielvorstellung versagt oft, vielmehr sind Gefühle, Stellungnahmen, Willensphänomene usw. herbeizuziehen. — **W. Wirth, Eine Bemerkung von G. E. Lipps zu den mathematischen Grundlagen der sogenannten unmittelbaren Behandlung psycho-physischer Resultate kritisch erörtert. S. 431.**

2] **Rivista di Filosofia Neo-Scolastica.** Pubblicata per cura della Società italiana per gli studi filosofici e psicologici, diretta dal Dott. Agostino Gemelli. Direzione: Milano, Via Maroncelli 23. Amministrazione: Firenze, Libreria Editrice Fiorentina. Erscheint alle zwei Monate in Heften zu je wenigstens 120 Seiten. Abonnement: Italien 10 *L.*, Ausland 12,50 *L.*

Anno V. Nr. 2 (20 Aprile 1913): Comunicazione p. 113: Die Redaktion gibt Kenntnis von der durch sie ins Leben gerufenen „Italienischen Gesellschaft für philosophische und psychologische Studien" und teilt die in der ersten Sitzung der Gesellschaft vom 15. April d. J. beschlossenen Satzungen der Gesellschaft mit. — **G. B. Calisse, Gli argomenti di Zenone d'Elea. p. 116.** Die Argumente Zenons gegen die Realität der Bewegung, so wie sie uns Aristoteles überliefert hat, werden dargelegt und entkräftet. — **E. Chiocchetti, La filosofia di Benedetto Croce. p. 133.** Der Verf. setzt seine ausgezeichnete Analyse und Kritik der Philosophie des Neuhegelianers B. Croce fort, indem er Hegel und Croce in Vergleich zu einander stellt. — **A. Masnovo, La verità ontologica e la verità logica secondo il Card. Mercier. p. 152.** Der Verf. legt die Unzulänglichkeit der Definition Merciers von der ontologischen und logischen Wahrheit dar und weist auf die Schwankungen hin, deren Mercier sich in dieser Frage schuldig macht. — **G. Molteni, Il materialismo storico di Engels. p. 161.** Der Vf. bespricht das Buch „Der geschichtliche Materialismus bei Friedr. Engels" von Rudolf Mondolfo (Genua 1912, Formiggini): „Die Rechtfertigung, die Mondolfo Engels widmet, ist eine bewundernswerte und gelehrte Erweiterung hinsichtlich Engels' der schon von Croce gegebenen Interpretation der Philosophie im allgemeinen und des geschichtlichen Materia-

lismus der beiden Urheber des wissenschaftlichen Sozialismus insbesondere, mit besonderer Bezugnahme auf Engels; und deshalb zeigt sich uns Mondolfo als der gelehrteste Theoretiker des Neusozialismus; aber sein Gesichtspunkt bleibt noch diskutierbar und kontrovers. Die Verbesserung, die er am Gedanken Engels' vornimmt, ist gewöhnlich berechtigt, aber es ist mehr eine theoretische Verbesserung, als eine geschichtliche Rechtfertigung" (p. 178). — **D. Lanna, Il problema della realtà secondo un filosofo della contingenza. p. 179.** Der Verf. unterzieht den Immanentismus, idealistischen Monismus und Pantheismus von Emil Meyerson an der Hand von dessen Werk „Identité et Réalité (Paris 1912, Alcan) einer eingehenden Kritik, besonders unter dem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt. — A. Cappellazzi verteidigt (p. 200 f.), gegen einen Aufsatz von B. Varisco (Professor an der Universität zu Rom) im Januarheft 1913 der „Cultura Contemporanea", die Wissenschaftlichkeit und Beweiskraft des Aufbaues der christlichen Apologetik. — Schluss der Auseinandersetzung zwischen G. Tredici und B. Varisco bezüglich der Kritik Tredicis an Variscos „Massimi problemi" (p. 211). — Fr. Olgiati berichtet (p. 213 ff.), in durchweg ablehnender Weise, über die Konferenzen des französischen Philosophen Boutroux in Rom und Mailand über „Laicité et Laicisme", „Science et scientisme", „Religion et vie". — M. Ponzo gibt (p. 220 ff.) einige kritische Bemerkungen zum 2. Kongress der italienischen Gesellschaft für Psychologie (Rom 27.—29. März 1913). — Rezensionen, bibliographische Notizen, Zeitschriftenschau.

B. Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. Herausgegeben von P. Barth. Leipzig 1912.

36. Jahrgang, 1. Heft: Kleinpeter, Zur Begriffsbestimmung des Phänomenalismus. S. 1. Vielfach wird von den Kritikern, z. B. Külpe, der Phänomenalismus falsch verstanden. „Die Realitäten, das Wirkliche oder Gegebene sind ihm die Bewusstseinserscheinungen selbst, nicht aber irgend ein hypothetisches transzendentes X." — **K. Gerhards, Zur Kontroverse Planck-Mach. S. 19.** Mach Phänomenalist, Planck Realist. — **K. Marbe, Beiträge zur Logik und ihren Grenzwissenschaften. S. 69.** VI. Ueber die Gleichförmigkeit in der Natur. — **E. Rothacker, Zur Methodenlehre der Ethnologie und Kulturgeschichtsschreibung. S. 85.** Während in der Geschichtsschreibung die moderne Richtung eine „genetische" und „kulturhistorische" Methode befolgt, wendet sich die neueste Richtung in der Ethnologie gegen jedes „evolutive" Verfahren (Graebner, W. Schmidt). Die Parole der ersteren war Völkerglaube, die der zweiten Entlehnung. Diese berücksichtigt hauptsächlich

die Wirklichkeit, generalisiert weniger. „Die Säuberung der idiographischen Fragestellung von allen illegitimen naturwissenschaftlichen Ueberresten, ist ein ausgezeichnetes Verdienst dieser neuen Richtung auch um die logische Methodenlehre". — Besprechungen.

2. Heft. K. Marbe, Beiträge zur Logik und ihren Grenzwissenschaften. S. 139. VII. Logik des Existenzbegriffes. Existenz hat viele Bedeutungen: 1. Gegenstand des Erkennens, 2. unmittelbar Gegebensein, 3. Ursachen von Erlebnissen, 4. logische Existenz als Merkmal aller richtigen Urteile, 5. imperative Existenz. „Es hat gar keinen Sinn, über die Existenz einer Sache zu streiten, wenn man sich nicht genau darüber geeinigt hat, was man für eine Existenz meint — eine Forderung, die freilich weder in der Gegenwart noch in der Geschichte der Philosophie jemals erfüllt wurde." — **F. M. Urban, Ueber die Unterscheidung zwischen logischer und empirischer Wahrheit. S. 195.** Die logische Wahrheit besitzt ein System, das durch rein logische Prozesse aus einigen Fundamentalsätzen abgeleitet ist. Die empirische Wahrheit eines Satzes besteht darin, dass er mit den Daten der Erfahrung übereinstimmt. — **D. Gusti, Ein Seminar für Soziologie, Politik und Ethik an der Universität Jassy. S. 229.** „Ein Beitrag zur Universitätspädagogik." — **F. Müller-Lyer, Die phaseologische Methode in der Soziologie. S. 241.** Die phaseol. Methode ist die der „Richtungslinien". „Wenn wir die einzelnen Entwicklungsphasen in eine Reihe bringen und jede Phase mit der folgenden vergleichen, so erkennen wir die Richtung, in der sich die Entwicklung bewegt, und diese Richtung weist nun unter Umständen mit grosser Bestimmtheit in die Zukunft hinaus." — **Charlotte Hamburger, Unser Verhältnis zur Sinnenwelt in der mathematischen Naturwissenschaft. S. 257.** „Ein Weg von Mach zu Kant." — Besprechungen.

3. Heft. R. Horn, Psychische Kausalität. S. 323. Die Lehre vom psychophysischen Parallelismus als Einleitung in das Problem. Der Begriff des „Ich" im Sinne einer immateriellen Substanz (Lotze, Busse, Külpe, Schwarz, Sigwart, Liebmann). Wundt und der Neumaterialismus (die Assoziationsgesetze), die unbewussten Phänomene (Höffding, Paulsen, Ebbinghaus, B. Erdmann, Lipps.) „Es handelt sich also nur um eine nachträgliche Synthese aller unserer Willensvorgänge, oder wie ich lieber sagen möchte, um eine nachträgliche Summation und Zusammensetzung aller unserer inneren Erlebnisse." — **Fr. Kuntze, Natur- und Geschichtsphilosophie. S. 383.** Die Methodik des transzendentalen Realismus, Grundlage der Betrachtung. „Es existiert unsere Erscheinungswelt und Wollenswelt nur als ein gemeinsames Gebiet zwischen unserer Eindrucksfähigkeit und den auf uns einwirkenden Dingen an sich." — **K. F. Wize, H. Vaihingers Philosophie der Fiktion. S. 413.** „Die Philosophie des

‚Als Ob' hat ihre festen Wurzeln in der Wissenschaft als Ganzes nun auch in der Geschichte gefasst. Deshalb wird sicherlich auch ihr Einfluss ein dauernder sein, ja sie dürfte wirklich zum ‚Eckstein' der Philosophie werden." — **Charlotte Hamburger, Unser Verhältnis zur Sinnenwelt in der mathematischen Naturwissenschaft. S. 425.** Ein Weg von Mach zu Kant. „Der Naturwissenschaft eröffnen die Untersuchungen Kants die Augen über ihre eigenen philosophischen Voraussetzungen und weiterhin ganz allgemein über unser Verhältnis zur Sinnenwelt." — Besprechungen.

4. Heft: W. Burkemph, Biologische Bedeutung des Erkennens und Pragmatismus. S. 477. „1. Die bestimmte Aufgabe des Erkennens macht eine bestimmte Struktur der Erkenntnis a priori notwendig. 2. Die meisten Anwendungsweisen des pragmatischen Prinzips sind Zweckanpassungen von sekundärer Bedeutung, die sich der Struktur a priori fügen müssen. 3. Peirce und Dewey erkennen die intellektualistischen Wahrheitskriterien, wenigstens implicite, an. 4. Die religiöse Anwendungsweise James' und der extremen Pragmatisten widerstreitet den intellektualistischen Wahrheitskriterien, dem natürlichen Wahrheitsempfinden und der biologischen Zweckmässigkeit. 5. Die Zerrüttung des Wirklichkeitsbegriffs bei James zeigt den natürlichen Widerspruch zum Denken. 6. Der Pragmatismus schafft nicht Frieden, sondern Anarchie in der Philosophie".

2] **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie.** Herausgegeben von E. Commer. Paderborn 1912.

27. Bd. 1. Heft: G. M. Manser, Roger Bacon und seine Gewährsmänner, speziell Aristoteles. S. 1. Obgleich er gegen die Auktorität ins Feld zieht, war Bacon „doch ein blinder, übertriebener Anhänger der menschlichen Auktorität, weil er ein Traditionalist war." Bacon war ein grosser Verehrer des Aristoteles, aber kein Aristoteliker, er kannte ihn zu wenig, schöpfte aus unechten Quellen und missverstand ihn. — **D. Feuling, H. Bergson und der Thomismus. S. 33.** Obgleich aus zwei ganz verschiedenen Gedankenwelten heraus, stimmt Bergson mit Thomas vielfach überein; darum könnten die Thomisten manches aus Bergson gewinnen, aber auch Bergson würde viel aus Thomas gewonnen haben. — **Fr. Wagner, Der Begriff des Guten und Bösen nach Thomas v. A. und Bonaventura. S. 55.** Die Begriffsbestimmung beruht auf aristotelischer Grundlage. Bonaventura bestimmt das Gute nach dem letzten Ziele, Thomas zunächst nach der menschlichen Natur, aber diese hat ihre Norm im Endziele. — **W. Schlössinger, Die Stellung der Engel in der Schöpfung. S. 81.** „6. Die Geisterwelt, der vornehmste Teil des Universums". — Literarische Besprechungen.

2. Heft: Schreiben Pius X. an P. J. Gredt. S. 135. — Fr. Wagner, Der Begriff des Guten und Bösen nach Thomas v. A. und Bonaventura. S. 136. 4. Die sittliche Qualität der nicht auf das Ziel gerichteten Handlungen. Bonaventura wie Thomas gibt zu, dass solche Handlungen ihrer Art nach gut sein können. 5. Die indifferenten Handlungen. 6. Die Nebenbedeutungen des Guten und Bösen. 7. Die vom irrigen Gewissen diktierten Handlungen. „Beide Denker stimmen darin überein, dass nach ihnen zu einer guten Handlung auch der Glaube an ihre Güte, d. h. ein gutes Gewissen gehört, und dass der Mangel dieses guten Glaubens, also das schlechte Gewissen, jede Handlung schlecht macht." — **W. Schlössinger, Das Verhältnis der Engelwelt zur sichtbaren Schöpfung. S. 158.** 1. Zur materiellen Welt im allgemeinen. 2. zum Menschen insbesondere. „Was wir eigentlich diesbezüglich erkennen, sind eigentlich recht allgemeine Prinzipien, aus welchen wir die allernächsten, aber auch noch die allerallgemeinsten Konklusionen ziehen. So bescheiden dies Resultat auch sein mag, es ist doch ein recht grosser Gewinn für uns. Die allgemeinen Prinzipien und Konklusionen zeigen uns die Stellung des Engels in der Schöpfung als eine einzigartige, vorzügliche, seinen Einfluss auf die materielle Welt und namentlich auf uns Menschen als einen durchgreifenden, eindringenden, effektvollen. Sie lehren uns das ganze Universum und uns in demselben mit ganz anderen Augen betrachten, bieten uns Menschen manches Trostreiche und Hoffnungsvolle in den Trübsalen dieser Zeit, lehren uns mit erleuchteten Blicken lesen im grossen Buche der Schöpfung und der mit ihr gegebenen und in ihr z. T. realisierten Regierungspläne Gottes, lehren uns Menschen Demut, Bescheidenheit und Unterwerfung, da sie unsere ganze Schwäche, Hinfälligkeit, Geringheit in diesem Universum klar vor Augen stellen. Wir beschliessen mit den Worten des hl. Thomas: Minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum desiderabilius est, quam certissima cognitio, quae habetur de minimus rebus." — **J. Leonissa, Wahre und falsche Mystik. S. 268.** „Ein bescheidener Rundgang durch die neueste mystische Literatur." Immer wieder muss nachdrücklich betont werden, dass bei Mystik das Wesentliche streng unterschieden werden muss vom Zufälligen, nicht Notwendigen, Akzidentellen. Wesentlich nun ist der Mystik die vollkommene Gottvereinigung, nicht notwendig aber sind ihr die ganz ausserordentlichen, wunderbaren Erscheinungsweisen, wie Visionen, Offenbarungen und dergl. — Literarische Besprechungen.

3. und 4. Heft: H. Kirfel, Kritische Bemerkungen zu einer neuen Darstellung der Gottesbeweise. S. 275. Bezieht sich auf das Handbuch der Apologetik von Kneib. Er hat in seiner Darstellung der Gottesbeweise eine Fülle von Material zusammengetragen und eine Reihe interessanter moderner Philosophen, die mit denselben zusammenhängen,

diskutiert, leider steht aber die spekulative Durcharbeitung des Stoffes nicht auf gleicher Höhe. — **G. M. Manser, Drei Zweifler am Kausalprinzip im 14. Jahrh. S. 29, 291.** Es sind: Peter d'Ailly, Nikolaus von Austricuria und W. Okkam. Peter ist Nominalist. Die Gottesbeweise hält er für unkräftig. Er war zugleich Voluntarist. Nikolaus ist noch radikaler, er ist allgemeiner Skeptiker.. Er spricht jedem syllogistischen Beweisverfahren die Gültigkeit ab. Okkams System „charakterisiert sich als empirischer Intellektualismus oder wenn man will intellektualistischer Empirismus. Es bedeutet einen Triumph des absoluten Individualismus." Der Grund seiner Kausalskepsis liegt in seiner bloss quantitativen Begriffslehre. — **Fr. Wagner, Der Begriff des Guten und Bösen nach Thomas v. A. und Bonaventura. S. 306.** Worin beide übereinstimmen, ist Gemeingut der jetzigen Theologie und war es schon damals. „Die Unterschiede aber, die sich bei ihnen finden, sind charakteristisch für die Geistes- und Gemütsrichtung beider Männer und sind zugleich zurückzuführen auf die Quellen, aus denen sie hauptsächlich ihre theologische und besonders philosophische Belehrung schöpfen". Bonaventura war bekanntlich mehr Platoniker und Augustinusschüler, Thomas als Philosoph wesentlich Aristoteliker; daher sei bei jenem die stärkere Betonung des affektiven Elementes im Willensleben, insbesondere der charitas, sowie überhaupt des Uebernatürlichen, der im sittlich Guten liegenden Beziehung zu Gott, sodass er beinahe das Gute mit dem übernatürlich Guten identifiziert; dagegen bei Thomas die relativ grössere Bedeutung, die er dem natürlich Guten und dem Verhältnis der Handlungen zur Vernunft beilegt, ohne jedoch jemals zu vergessen, dass das Gute im vollen Sinne nur aus der charitas hervorgeht. — **St. Lisiecki, Die gratia capitis in Christus nach der Summa theol. des Alexander von Hales. S. 343. — Jos. Leonissa, Zur Frage der Areopagitika.** Tritt gegen Pölzl für die Echtheit ein — **H. Kirfel, Gottesbeweis oder Gottesbeweise beim hl. Thomas v. A.?** Gegen A. Audin, der behauptet, Thomas habe nur einen Gottesbeweis beabsichtigt. — **Hugo, Nestorius und seine Irrlehre. S. 460.** Gegen Junglas. — Literarische Besprechungen.

Miszellen und Nachrichten.

Die Kathoden- und Kanalstrahlen lassen einen tiefen Blick in die Konstitution der Materie tun[1]).

Wird in ein evakuiertes Glasrohr mit zwei eingeschmolzenen Elektroden ein starker elektrischer Strom gesandt, so gehen von der negativen Elektrode, der Kathode, Strahlen in das verdünnte Gas und bringen es zum Leuchten, und wo sie auf die Glaswand treffen, zeigt sich hellgrüne Fluoreszenz. Dies sind die sogenannten Kathodenstrahlen. Durch einen Magneten wird das Strahlenbündel von seiner gradlinigen Richtung abgelenkt; von einer negativ geladenen Platte wird der Strahl abgestossen, von der positiven angezogen. Daraus schliesst man, dass die Kathodenstrahlen aus sehr schnell von der Kathode abfliegenden negativ geladenen Teilchen bestehen.

Um das Wesen dieser Teilchen zu bestimmen, hat man die Grösse der Ablenkung durch das elektrische oder magnetische Feld und ihre Geschwindigkeit gemessen. Die Geschwindigkeit der Teilchen, welche der Grösse der Ablenkung umgekehrt proportional ist, wurde bei einer Spannung von 10 000 Volt ungefähr $^1/_5$ der Lichtgeschwindigkeit $6 \cdot 10^9$ cm pro Sek. gefunden.

Je grösser die Elektrizitätsmenge der einzelnen Teilchen ist, desto stärker ist die Ablenkung, aber um so kleiner, je schwerer sie sind. Daraus lässt sich ihre Ladung und das Verhältnis der Ladung zur Masse, $^e/_m$, berechnen. Dasselbe fand sich stets bei allen Gasen $1{,}8 \cdot 10^7$; auch die Elektroden konnten aus jedem beliebigen Metall, Platin, Aluminium bestehen.

Daraus ergibt sich das wichtige Resultat, dass die Kathodenstrahlen aus einer Substanz bestehen, die allen Elementen gemeinsam ist.

Um dieselbe genauer kennen zu lernen, verglich man sie mit den elektrolytischen Befunden. Man weiss, wie viel Elektrizitätseinheiten erforderlich sind, um aus Salzsäure ein Gramm Wasserstoffatome auszuscheiden. Diese Zahl besagt dasselbe wie die „spezifische Ladung", die für das elektrolytische Wasserstoffjon 10^4 beträgt. Das ist der 1800. Teil des für die Kathodenstrahlteilchen gefundenen Wertes von

[1]) Dechend, „Die Kanalstrahlen und ihre Bedeutung für die Erforschung der Materie", Die Naturwissenschaften 1912, 8. Heft, S. 181 ff.

$1{,}8 \cdot 10^7$. Darum muss entweder die Ladung eines Kathodenstrahlteilchens 1800mal grösser sein als die des elektrolytischen Wasserstoffjons, oder die Masse des ersteren ist 1800mal kleiner als die des letzteren. Nun, die Masse des Wasserstoffjons lässt sich berechnen, und die Ladung der Kathodenstrahlen fand Thomson ganz gleich der des elektrolytischen Wasserstoffjons. Daraus ergibt sich, dass die Kathodenstrahlteilchen eine 1800mal kleinere Masse als die des Wasserstoffatoms haben.

Da nun jedes Element solche Teilchen aussenden kann, so müssen sie ein allen Atomarten gemeinschaftlicher Bestandteil sein. Die Ladung ist immer dieselbe: $4{,}8 \cdot 10^{-10}$ elektrostatische Einheiten. Darnach sind die Atome zusammengesetzt, aber damit ist nur ein gemeinschaftlicher Bestandteil gegeben; was die Elemente unterscheidet, muss noch bestimmt werden.

Dazu können die Kanalstrahlen dienen. Wird die Kathode in einem Entladungsraume durchbohrt, so gehen in entgegengesetzter Richtung zu den Kathodenstrahlen nach hinten in den Gasraum leuchtende Strahlen, welche auf die Glaswand treffend Fluoreszenz bewirken, aber keine hellgrüne, sondern braunrote. Wegen ihres Durchgangs durch den Kanal der Kathode nannte sie ihr Entdecker Goldstein Kanalstrahlen.

Zunächst erwiesen sich diese Strahlen durch das elektrische Feld unablenkbar. Doch fand später Wien, dass sie durch starke Felder ablenkbar gemacht werden konnten, indes nur ein Teil; der andere Teil ging weiter. Später fand er jedoch, dass durch ein neues Magnetfeld auch diese abgelenkt wurden. Dagegen wurde ein früher ablenkbarer Strahl im neuen Magnetfeld unablenkbar. Daraus ergibt sich, dass im Kanalstrahl ein steter Wechsel zwischen geladenem und ungeladenem Zustand stattfindet.

Die Geschwindigkeit wuchs wie bei den Kathodenstrahlen mit der Spannung bei 20000 Volt $2 \cdot 10^8$ cm pro Sek., die spezifische Ladung war gleich 10^4, gleich der des elektrolytischen Wasserstoffatoms, woraus zu schliessen ist, dass die Kanalstrahlen des H aus dem elektrolytischen Hjon bestehen. Für O-Strahlen fand er das Verhältnis der Ladung zur Masse 16mal kleiner, entsprechend dem 16mal grösseren Atomgewicht des Sauerstoffs.

Spätere Untersuchungen haben das gleiche Resultat für andere Elemente nachgewiesen, „und es besteht kein Zweifel mehr, dass es möglich ist, jedes Element in Kanalstrahlenform überzuführen“. Auch Thomson, der zuerst nur für H es nachweisen konnte, hat später zugestimmt.

Die Kanalstrahlen unterscheiden sich von den Kathodenstrahlen dadurch, dass die Elektronen von diesen immer dieselbe Ladung (und zwar negative) und Masse besitzen, während sie bei den Kanalstrahlen für die verschiedenen Elemente verschieden sind.

Nach diesen Beobachtungen lässt sich einigermassen ein Bild von der Struktur der Atome gewinnen.

Die Elektronen, kleinste Teilchen der Kathoden (oder β-Strahlen), können bei grosser Geschwindigkeit dicke Platten durchqueren, ebenso wie die Röntgenstrahlen und die γ- und α-Strahlen der radioaktiven Substanzen, welch letztere schnell bewegte positiv geladene Heliumatome darstellen.

Sie müssen also durch die Atome selbst hindurchdringen. Nun haben eingehendere Forschungen gezeigt, dass nicht alle Strahlen durch eine auch ganz dünne Schicht hindurchgehen, einige werden absorbiert, andere von ihrer gradlinigen Richtung abgelenkt (zerstreut), aber bei verschiedenen Substanzen gesetzmässig. Lenard fand das Gesetz: „Gleichgewichtsmengen der verschiedensten Substanzen zeigen gleiche absorbierende oder zerstreuende Wirkung auf die Kathodenstrahlen". Diese Wirkung des Atoms ist also proportional dem Atomgewichte. Darum muss, was in der Materie auf die Kathodenstrahlen wirkt, in den verschiedenen Atomen in Quantitäten vorhanden sein, die dem Atomgewichte proportional sind.

Wenn nun die Atome auf die Kathodenstrahlen einwirken, so müssen in ihnen elektrische oder magnetische Felder vorhanden sein, denn nur solche können die negativen Elektronen beeinflussen. Und zwar müssen diese Felder bei schwereren Atomen grösser sein als bei leichteren. Die negativen Elektronen, die zu 10^{-13} ccm berechnet worden sind, stellen die Greuzen der Teilbarkeit der Elektrizität und die negativen Enden der elektrischen Felder dar.

Da aber die Atome neutral sind, müssen ausser den negativen Elektronen in ihnen auch positive vorhanden sein. Nicholson erklärt nun die Struktur des Atoms in der Weise, dass die negativen Elektronen um die positiven rotieren. Der einfachste Fall wäre der, dass ein negatives um ein positives rotiert; aber dieses System könnte nicht stabil sein, weil es elektromagnetische Energie ausstrahlen müsste.

Anders bei Kombinationen von zwei, drei, vier und fünf Elektronen. Nicholson denkt sich den Kern aus mehreren positiven Ladungen bestehend, in dem die Elektronen zu einer grösseren Kugel zusammengeschmolzen sind. Die negativen bilden in gleichen Abständen von einander einen Ring um den Kern, so dass bei der Rotation die Stabilität des Systems erhalten wird.

Darnach ergaben sich vier Urelemente, aus denen alle bekannten Elemente mathematisch abgeleitet werden können. Dieselben sind aber keine blossen mathematischen Konstruktionen, sondern werden von der Spektralanalyse als wirkliche Elemente nachgewiesen. Das Element mit doppelter Ladung nennt Nicholson Coronium; sein Spektrum wurde in der Sonnenkorona nachgewiesen: drei Ladungen gaben das Spektrum des

Wasserstoffs, vier das Nebulium mit dem Spektrum der Sternennebel, das Element mit fünf, Protofluor genannt, soll auch in der Sonnenkorona vorkommen. Das Atomgewicht des Coronium berechnet sich auf 0,513, das des H ist bekannt: 1,008, das des Nebulium berechnet sich auf 1,6277, das Protofluor auf 2,3607. Aus den drei letzteren lassen sich alle Atomgewichte der bekannten Elemente ableiten. Sie stellen die Summe von ganzen Vielfachen der Atomgewichte dieser drei Urelemente dar.

Eine Bestätigung dieser Theorie ergibt sich aus der merkwürdigen Uebereinstimmung der Berechnungen mit der Beobachtung.

Auf Grund einfacher Annahmen berechnete Nicholson die Verhältnisse, welche die Schwingungszahlen der Elektronen in den von ihm konstruierten Atomen annehmen müssen. Er fand nun alle Spektrallinien des hypothetischen Elements Nebulium der Astronomen mit den für sein Nebulium berechneten identisch, ebenso deckten sich die 16 Linien der Sonnenkorona mit den für sein Protofluor berechneten. Noch mehr: er sagte auf Grund seiner Rechnungen voraus, dass das Nebulium eine noch nicht beobachtete Linie von der Wellenlänge 435.3 $\mu\mu$ aussenden müsse. Eine alte revidierte Platte zeigte in der Tat die wegen ihrer Schwäche übersehene Linie, und eine neuere Aufnahme des Orionnebels bestätigte den Befund vollkommen [1]).

H. Baerwald entwirft auf Grund der Arbeiten Lenards, eines Führers auf dem Gebiete der Elektronenlehre, folgendes Bild von der Struktur der Materie [2]).

Den letzten Elementen, den Elektronen, ist ein elektrischer Charakter zuzusprechen, und damit ist zugleich zum Ausdruck gebracht, dass wir einen prinzipiellen Unterschied zwischen Elektrizität und Materie, oder, da wir Elektrizität als aus Aether gebildet annehmen, zwischen Materie und Aether nicht mehr zu machen vermögen, sondern diese als aus jenem gebildet und nur durch besondere Struktur ausgezeichnet ansehen.

Dabei lassen wir es dahingestellt, ob wir uns das Elektron als einen Wirbelring in der reibungslosen Flüssigkeit des Aethers zu denken haben oder als eine Art Blase, eine Vakuumstelle in ihm. Im ersteren Falle könnten wir die Kraftlinien des Elektrons als Stromlinien ansprechen, die sich mit dem Wirbelring verketten, im letzteren als Wirbelfäden.

Nach den bis jetzt vorliegenden Tatsachen muss man annehmen, dass die Verschiedenheit der positiven und negativen Elektrizität nur auf verschiedener Struktur beruht, ihre Substanz aber die gleiche ist. Die positive Einheit mag aus einem Ring von Elektronen bestehen.

Aus der Verbindung von positiven und negativen Einheiten entstehen nach Lenard die Dynamiden, Kraftzentrendipole, deren jeder

[1]) Vgl. Die Naturwissenschaften 1912, 10. Heft, S. 237 ff.

[2]) Ueber die Förderung unserer Kenntnis vom Bau des Atoms durch die Erforschung der positiven Strahlen. Die Naturw. 1913, S. 355 ff.

eine positive und eine negative Einheit enthält. Sie sind nicht ganz neutral, darum muss „die potenzielle Bindungsenergie bei den nicht abgesättigten positiven bzw. negativen Teilchen viel grösser sein als bei den neutralen".

„Denken wir uns also die Atome aufgebaut aus Dynamiden und Dynamidengruppen, so lässt sich auf Grund theoretischer Berechnungen wie experimenteller Analogien mit einem solchen Bilde manche Tatsache deuten, der gegenüber die alte Atomtheorie ratlos war; vor allem das periodische System der chemischen Elemente. In den Elementen sehen wir die lebensfähigsten aller möglichen Dynamidengruppen."

„Von hier aus erscheint das Weltbild in einer Einheit zusammengefasst, in der es keinen Gegensatz mehr zwischen Materie und Aether, Mechanik und Elektrodynamik gibt".

Die Wandlung im philosophischen Denken Galileo Galileis.

(Ein Vorbericht nach bisher unbearbeiteten Jugendwerken.)

Weil wir eines Gewinnes nicht verlustig gehen wollen, den wir schon seit langem eingebracht haben, möge hier in kurzem Vorbericht der Hinweis auf eine Wandlung im philosophischen Denken Galileo Galileis, des grossen Reformators der Renaissance-Wissenschaft, seine Stelle finden.

Für Gedankenkreise auf einzelwissenschaftlichem Gebiete, deren heutige Gestalt in ihren entscheidenden Anfängen auf Galileis geniale Anbahnung unbestritten zurückzuführen ist, hat E. Gerland ein ähnliches soeben wieder betont, in seiner kürzlich erschienenen ausgezeichneten Geschichte der Physik[1]), die für dieses Gebiet eine lang ersehnte Abschlussleistung bedeutet, zumal sie auf den reichen Ergebnissen neuester wissenschaftsgeschichtlicher Einzelforschungen, eines P. Duhem, E. Wohlwill, E. Wiedemann und seiner Schule u. a., aufbaut. Gerlands Quellenbeachtung und (mehr noch) die fast vollständige Heranziehung der neueren Galilei-Forschung rückt die Tatsache in eine schärfere Beleuchtung, dass wir es auf den hauptsächlichsten Forschungsgebieten, wie z. B. der Mechanik, in der Falllehre, und erst recht in den Gedanken Galileis über das Himmelsbild mit späteren entscheidenden Alterswendungen zu tun haben, die den Meister mit teils zögerndem, teils festem Schritt über frühere

[1]) E. Gerland, Geschichte der Physik von den ältesten Zeiten bis zum Ausgange des 18. Jahrhunderts. (Für die Druckl. durchgesehen von Dr. H. v. Steinwehr). München und Berlin 1913, R. Oldenbourg. 17 ℳ. (In dem grossen Akademiewerke der Geschichte der Wissenschaften in Deutschland der 24. Band.) — Bei einer demnächst erfolgenden Besprechung müssen wir mit der schuldigen Anerkennung des Werkes immerhin einige gewichtige Momente der Kritik verbinden, soweit die Darstellung des Mittelalters und der Renaissance in Frage kommt.

Grenzlinien hinwegschreiten liessen — dem vollen Ideal der nuova scienza, und dem neuen Himmelsbild entgegen.

Wie die Wissenschaftsgeschichte so von einem Ruck im Werdegang des grossen Programmators einer neuen Naturansicht reden muss, so werden wir auch in der Philosophiegeschichte mit Phasen der philosophischen Geistesentwicklung Galileis zu rechnen und eine Entwicklungslinie festzulegen haben, die vorläufig einen auffallenden, scharfen Wendepunkt der Kurve zeigt, wenn nicht der Schwankungen noch mehr sich finden werden!

Denn eine — bisher unterbliebene — Bearbeitung von Jugendschriften aus dem Jahre 1584, die A. Favaros sehr verdienstvolle Nationalausgabe der Werke aus dem Autograph zum ersten Male zugänglich machte [1]), förderte reiche Aufschlüsse über die philosophischen Versuche des jugendlichen Galilei, der hier Philosophie mit spärlicher Einzelwissenschaft verbindet und sich in einer in vielen Einzelzügen sehr symptomatischen Traktatenfolge gewissermassen Rechenschaft gibt über einen Wissensbestand, vornehmlich auf dem Gebiete der damaligen Kosmologie, der hinsichtlich seiner systematischen Geschlossenheit wenigstens als recht achtenswert bezeichnet werden darf.

Die beiden erhaltenen Fragmente bergen einen Traktat, der sich auf den Stoffkreis der aristotelischen Bücher de caelo bezieht; ferner den Rest einer Untersuchung, die u. a. das vielerörterte Problem der akzidentellen Veränderung behandelt (de intensione et remissione), und zuletzt eine Abhandlung zur Elementenlehre (tract. de elementis). Wir vermuten übrigens hinter diesen Schriften ein Analogon zur heutigen Dissertation, wenn nicht eine redigierte Kollegsammlung.

Ihrer Form nach folgen diese Jugendfragmente durchaus den scholastisch-literarischen Gepflogenheiten; als eigentlichen „Kommentar zum L. de caelo" kann man das erste Fragment nicht ansehen, wie es P. Duhem in einer kurzen Erwähnung will [2]).

Nach unserer 1910 schon festgelegten [3]) und im wesentlichen bestehen bleibenden Charakteristik des philosophischen Lehrgehalts steht Galileo Galilei in diesen lateinisch verfassten Iuvenilia durchaus im Rahmen

[1]) S. die Edizione nazionale der Werke Galileis, besorgt von A. Favaro, Florenz 1890 ff. Die Iuvenilia sind im 1. Bande enthalten, 1890, S. 15—177.

[2]) Eine solche finden wir in seinen bedeutenden Origines de la Statique (Paris 1905), t. I p. 237 s. Sie bezieht sich mit einigen Zeilen auf das erste Fragment, aber nicht ohne leicht missverständlich zu sein, da sie augenscheinlich nicht auf Durcharbeit des Ganzen beruht. Gerland schreibt Duhem nur aus und übersieht erst recht, wie schon Duhem, das Vorwort des Herausgebers Favaro.

[3]) Prof. A. Dyroff (Bonn) wies in den Uebungen zur Renaissance die Aufgabe an, und der Seminarbericht (W. S. 1910) bietet die referierende Skizze.

der scholastischen philosophischen und einzelwissenschaftlichen Tradition; bestimmend bleibt für die gesamte Darlegung die konservative Linie der führenden Scholastik, im grossen Ganzen mit bemerkenswerter Tendenz zu der Ausprägung, die sie in der Form des Thomismus gefunden hat. Und die Ausführungen wahren eine ganz bezeichnende Unberührtheit von Renaissance-Eigentümlichkeiten, die in der damaligen gedanklichen Umgebung keine geringe Verbreitung zeigen und in vielem als Entartungsformen der gesunden Tradition anzusprechen sind, wie Astrologismus u. a. m., ferner eine deutliche Absage an eine neuplatonische Denkweise, in jeder Form, der antikisierenden oder der arabistischen. Daneben steht eine Reihe von Zeichen des Renaissancezeitalters, die als die verständliche Frucht der Fortentwicklung zu werten sind, wie die breite Heranziehung des zu jener Zeit ja relativ vollkommen rezipierten antiken und patristischen Gedankenstoffes, mit eigenartigen Ansätzen zu einer problemgeschichtlichen Betrachtung, welche diesen Hochstand der Rezeptionsbewegung auszubeuten sucht; der Autor wird so vielfach zum anregenden Referenten über manche Problementwicklung.

Dass der Natur der Sache nach der geozentrische Standpunkt massgebend bleibt, bedarf keiner näheren Ausführung. — —

Der Gewinn wird vorerst der sein, dass sich zur künftigen Ausgestaltung eines vollendeteren Bildes der philosophischen Persönlichkeit Galileis erhebliche neue Antriebe ergeben, und auch die Richtung im wesentlichen feststeht, in der sie sich zu vollziehen hat.

Denn das Ergebnis legt zwei bedeutsame Restfragen besonders nahe, mit deren Beantwortung das Teilergebnis zum weitertragenden Resultate wird: I. Wie tief geht die Wandlung von diesem philosophischen Jugendversuch zum abgeschlossenen Altersdenken, auf welchem Gebiete und in welcher Hinsicht hat sie sich im wahren Sinne als eine „Umkippung" durchgesetzt, um mit einem berühmten Worte zu reden!? Auf metaphysischem Gebiete steht sie fest; die methodologische „neue Einstellung", Umkehr oder — Einkehr aber werden wir allerdings kritischer zu prüfen haben und hinsichtlich des Neologischen an ihr heute geltende, von nicht zu unterschätzenden Autoritäten gestützte Auffassungen auf ein mittleres Mass zurückbringen müssen. Zum mindesten wird die künftige Formel, mit der die philosophiegeschichtliche Forschung das geistige Gegenbild zu Galileis Denken zu geben beansprucht, an Einfachheit erheblich verlieren und eine wesentlich kompliziertere werden. Dass der weitere Ausbau, der unsere Aufgabe bleibt, u. a. auch zu Cassirers Ausführungen [1]) ergänzend-modi-

[1]) S. in dessen Werke „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit" Bd. I (2. Aufl. 1911) den Abschnitt über Galilei; Cassirer greift im wesentlichen Prantls Urteile auf. Ob übrigens nicht für

fizierend Stellung nehmen muss, lässt sich schon voraussagen. Wird aber dadurch etwa in epigonenhaftem Nörgeln der Genialität des Meisters, die ihn hat weiterbringen sollen, entscheidend Abbruch getan, wenn wir im Verlauf dieser Forschungen den breiten, mitbestimmenden Einschlag des reichen Materials von Anregungen und Hilfen besser werden vortreten lassen, das Galilei aus der Tradition und dem umgebenden, durchaus nicht allerorts stagnierenden Wissenschaftsleben hat aufnehmen können und aufnehmen müssen? Müssen — schon auf dem Wege der erwiesenen scholastischen Jugendbildung, deren Gesamterfolg im Ganzen doch nie zu streichen ist!

Und von besonders werbendem Reize ist die zweite Abschlussfrage: Wo liegen die inneren — und auch äusseren — Gründe des grossen Umlernens in philosophischen Dingen, das wir und soweit wir es behaupten dürfen, welches sind die treibenden Faktoren? Der gerade bei Galilei sehr delikaten Quellenfrage gilt es neben anderen auch hier wiederum — und für die Psychologie des grossen Naturwissenschaftlers, für das Verständnis der realen seelischen Mächte, die in seiner ganzen geistigen Eigenart bewurzelt waren und für ihn zum Gedankenhebel wurden, wird manch' bedeutsamer Zug gewonnen werden. —

Im Sinne der hier gezogenen Grundlinien soll die Forschung zu Ende geführt werden, falls nicht schon vorher die Darstellung und Beurteilung der Jugendphilosophie Galileis für sich abgetan wird.

Bonn. Hr. Ruster.

Prantls Hauptwerk, die bei aller tendenziösen Einseitigkeit so unentbehrliche Geschichte der Logik im Abendlande, ein anastatischer Neudruck veranstaltet werden könnte?

Philosophischer Sprechsaal.

Religion und religiöse Lehre.

Von Dr. Elisabeth Thiel in Berlin.

Es ist eine ganz richtige Bezeichnnng für das, was das Wesen des Menschen ausmacht, wenn gesagt wird: Der Mensch ist das Wesen, das Religion hat. Religion ist in Verbindung mit Sprache, mit Kunst und Recht das unterscheidende Kennzeichen des Menschen, und unter diesen vier Grundformen alles menschlichen Geisteslebens steht die Religion als alles bestimmende Macht an der Spitze. Man kann darum den Satz auch umkehren und sagen: Religion ist das, was den Menschen zum Menschen macht. Dass ein Wesen, das uns in der irdischen Wirklichkeit begegnet, irgend etwas besitze, was der Religion auch nur von ferne ähnlich wäre, ist völlig ausgeschlossen. Dagegen haben niemals Forscher, die ohne Vorurteile mit reinem Sinn für die Tatsachen beobachteten, in irgend einem Teile der Welt Menschen gefunden, die ohne Religion gewesen wären, weder in alter noch in neuerer Zeit. Darüber sind die Vertreter der Anthropologie völlig eines Sinnes. Ueberdies kommt es auf dieses bloss erfahrungsmässige Beobachten allein nicht an, sondern weit mehr entscheidet die rechte Einsicht in die Natur des Menschen. Gesetzt, es würde irgend einmal irgendwo ein Bruchteil eines menschlichen Stammes gefunden, bei dem sich von einer Religion nichts feststellen liesse, so würde der Kenner des menschlichen Geschlechts, seiner Daseinsformen und seiner Geschichte ein volles Recht haben zu behaupten: Das ist keine regelmässige, sondern eine monströse Erscheinung und zeigt uns die menschliche Natur nicht in ihrer Vollständigkeit, sondern im Zustande der Verkrüppelung und Verkümmerung; solche Menschen, die keine Religion haben, stehen den Tieren näher als den Menschen. Drum ist die Umkehrung des an den Anfang gestellten Satzes auch in der Form der Antipositio richtig: Was keine Religion hat, das ist auch kein Mensch, höchstens ein menschenähnliches Wesen im Zustande der Entartung.

Nun hört man jedoch vielfach von Leuten, die sich für aufgeklärt halten, die Meinung vertreten: In früheren Jahrtausenden und Jahrhunderten habe die Religion eine grosse Rolle in der Welt gespielt und die Menschen vollständig beherrscht; jetzt aber sei es ganz anders geworden. Seitdem die grosse Aufklärung in die Welt eingedrungen sei, nehme die Macht der Religion fortwährend ab; sie sei jetzt schon viel geringer geworden, und schliesslich werden alle Religionen aus der Menschenwelt völlig verschwinden und nur noch der helle Verstand und die Aufklärung herrschen. So hat schon um das Jahr 1800 ein bekannter, höchst aufgeklärter Berliner Bibliothekar, namens Biester, geweissagt:

es werde nicht mehr 50 Jahre dauern, dann werde der Name Jesus von Nazareth völlig vergessen sein und gar nicht mehr genannt werden. Diese Weissagung ist augenscheinlich nicht eingetroffen. Aber das hindert nicht, dass viele andere sich mit aller Zuversicht ähnlichen Zukunftshoffnungen hingeben und das Bestehen der Religion nur noch für eine Frage der Zeit ansehen.

Merkwürdig! Die aufgeklärten Menschen können sich gar nicht vorstellen, wie es möglich sei, dass andere Menschen nicht so aufgeklärt sind, wie sie, und dass diese anderen Menschen sogar die aufgeklärte Meinung ausdrücklich, ja mit Abscheu von sich weisen, wenn sie ihnen entgegengebracht wird. Diese Widersacher der Religion in ihrer grossen Aufklärung verlassen sich auf die Erfahrung, auf das, was sie mit ihren Ohren hören und mit ihren Augen sehen, und in dieser Erfahrung, so behaupten sie, komme nichts von Religion vor. Es scheint aber vielmehr, dass dieser Menschenschlag doch eigentlich der Erfahrung sehr wenig vertraut, sich vielmehr lieber eine Erfahrung ausdenkt und ausmalt, wie sie eigentlich sein müsste, um von ihnen Beifall und Billigung zu erlangen. Die wirkliche Erfahrung zeigt, dass rings in der Christenheit zum Christfest die Glocken läuten, die Kerzen brennen, die Lieder klingen und die ganze Welt widerhallt von Lob und Preis des Heilands und Erlösers, den Gottes überschwengliche Liebe der Welt gespendet hat. Und so zeigt zu anderer Zeit aus anderem Anlass die wirkliche Erfahrung die gleiche Erscheinung in anderer Färbung und Stimmung. Ja noch mehr. Das Christentum breitet sich seit den letzten Jahrhunderten mit erneuertem Aufschwung mächtig aus und erobert sich sämtliche Weltteile und die ganze Inselflur, z. T. Schritt für Schritt langsam in längeren Zeiträumen das Unchristliche verdrängend, z. T. mit gewaltigen Siegerschritten Könige und Völker zu sich herüberziehend. Jene Aufgeklärten tun so, als wäre das alles nur Kleinigkeit; dagegen das in diesem Jahre erschienene Buch oder der in der letzten Nummer der Zeitschrift veröffentlichte Artikel voll Gift und Galle gegen alle Religion und gegen das Christentum insbesondere, das sei etwas Grosses und Mächtiges und werde der Herrschaft der Religion sicher ein Ende machen. Man kann darauf in aller Herzensruhe erwidern: weder das Buch noch der Zeitungsartikel, und wenn es tausende von Büchern und zehntausende von Zeitungsartikeln wären, hat irgend eine Macht, die Religion zu erschüttern oder auch nur tiefer zu schädigen; gegen sie wird keine Gewalt jemals aufkommen. Im Gegenteil: dass man sie so eifrig, mit so ingrimmigem Hass, ja mit solcher Wut bekämpft, das ist das sicherste Zeichen von der ungebrochenen, der siegreichen Macht der Religion bis auf unsere Tage. Was keine Macht und keine Bedeutung mehr hätte, was von selber zu erlöschen im Begriffe wäre, das würde kein verständiger Mensch noch erst umständlich und mühsam bekämpfen wollen. Man rennt doch offene Türen nicht ein und schiesst nicht nach Sperlingen mit Kanonen. Die Sache liegt vielmehr so: Der Hass gegen die Religion nimmt gerade deshalb die Gestalt des ingrimmigen Fanatismus an, weil man sich im Gefühle gar nicht verbergen kann, dass die Tatsachen doch nicht recht stimmen wollen, und dass die Macht der Religion über die Gemüter, statt, wie man es gern möchte, abzunehmen und zu schwinden, vielmehr stetig wächst und zunimmt.

Und so sagen wir's denn ruhig heraus mit klarem Blick in die Wirklichkeit der Tatsachen und ohne uns von Wunsch und Neigung in unserer Beob-

achtung der Dinge und in unserem Urteil über die Dinge irgend beirren zu lassen: es hat, so lange es eine Christenheit auf Erden gibt, nie eine Zeit gegeben, in der die Macht der Religion über die Gemüter der Menschen eine so grosse gewesen wäre, wie in der gegenwärtigen Epoche, und niemals eine Zeit, wo alle Gestaltung der irdischen Dinge so entscheidend unter der Macht der Religion sich vollzogen hätte, wie in der Gegenwart. Die Formen der Herrschaft der Religion haben sich in mancher Beziehung geändert; das täuscht den Blick der Menschen, die nur das Aeussere sehen und nur nach dem Aeusseren urteilen. Dafür haben sich die geistigen Kräfte der Religion und ihre Wirkungen wesentlich gesteigert, weil es überhaupt auf Erden heller geworden ist, weil die Wissenschaft und ihre Ausbreitung gewachsen, die religiöse Lehre viel mehr Menschen zugänglich geworden ist als sonst, und weil der Staat seine zwingende Macht von dem Gebiete der Religion zurückgezogen hat, sodass nunmehr jedem Menschen die ausdrückliche Möglichkeit und die Notwendigkeit vorbehalten ist, sich selbständig zu entscheiden, für oder gegen, wo die Menge in früheren Zeiten oft nur blind mitlief ohne inneres Verständnis und ohne innere Teilnahme. Dadurch wird es verständlich, dass heute die geschlossenen Massen derjenigen, die sich für die grosse Sache entschieden haben, so unendlich viel mehr bedeuten als früher, insbesondere wo es auf äussere Wirksamkeit in der Gestaltung der Dinge dieser irdischen Welt ankommt.

Die aufgeklärten Leute berufen sich für ihre geringschätzende Meinung von der Religion auf die hohe Wissenschaft, deren sie sich rühmen, und auf die massgebende Bedeutung der verständigen Einsicht. Es wird sich daher der Mühe verlohnen, die Religion überhaupt einmal daraufhin anzusehen, was in ihr die Lehre, der Intellekt und die Wissenschaft bedeutet, und ob wir darin für die Religion bauende, hilfreiche oder zerstörende, verderbliche Kräfte zu erblicken haben. Einer solchen Betrachtung sind die folgenden Blätter geweiht.

I.

Wir handeln zunächst von dem äusseren Dasein der Religion, wie sie sich hier auf dieser Erde darstellt, mitten unter den anderen Erscheinungen, die die Erde gleichfalls bietet. Das Wort „Religion“ ist mehrdeutig und wird von den verschiedenen Forschern, die über das Wesen der Religion gehandelt haben, in sehr verschiedenem Sinne gebraucht: eine unerschöpfliche Quelle von Missverständnissen und Streitigkeiten, in die sich die Leute verwickeln, weil sie meinen, sie handelten von demselben Gegenstande, wenn sie dasselbe Wort gebrauchen. Für uns ist es deshalb das erste Erfordernis, dass wir genau bezeichnen, was wir unter dem Worte „Religion“ verstanden wissen wollen. In den geläufigen Büchern über die Religionsphilosophie wird „Religion“ im Sinne von Religiosität gebraucht, als eine besondere Art von subjektiver Stimmung, von Anschauung und Gefühl, etwa wie Schleiermacher die Sache fasst: die Religion sei die Stimmung des Gemütes, alles einzelne als Teil des Ganzen, alles Beschränkte als Darstellung des Unendlichen hinzunehmen, oder auch sie sei das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit. Mit diesem Gebrauche des Wortes „Religion“ haben wir es nicht zu tun. Wir nehmen das Wort in dem Sinne, wie man von jüdischer, christlicher, mohamedanischer Religion spricht, d. h. von grossen menschlichen Gemeinschaften, die in geschichtlicher Existenz vorhanden, Millionen, ja Hunderte

von Millionen Menschen durch die wechselnden Generationen hindurch, über Jahrhunderte und Jahrtausende hinweg in enger Verbindung zusammenhalten und damit die allergewaltigsten historischen Wirkungen üben. In dieser Betrachtungsweise befinden wir uns in völliger Uebereinstimmung mit den Ausführungen, die Adolf Lasson in seiner bekannten Schrift: „Ueber Gegenstand und Behandlungsart der Religionsphilosophie" 1872 dargelegt hat.

In diesen grossen geschichtlichen Gebilden stellt sich die Religion dar als eine Vielheit von Religionen, die alle den einen Begriff der Religion *als ihr gemeinsames Wesen* in verschiedenen Formen zur Verwirklichung bringen. Was ist nun die Religion, die in dieser Vielheit der Religionen das gemeinsame begriffliche Wesen *ausmacht*? Um die Frage zu beantworten, müssen wir uns an die Erfahrung halten und an die Fülle der Tatsachen anknüpfen, die sie uns kennen lehrt. Ueberall, wo Religion ist, sehen wir die Menge der Menschen in gemeinsamem Tun und nach gemeinsamer Gewohnheit Gott oder Götter ehren, ihnen dienen, ihren Vorschriften gehorchen, zu ihnen beten, ihnen Gaben als Opfer darbringen, von ihnen sich Rat und Anweisung, Aufschluss über Zukünftiges erbitten und Lohn oder Strafe als Vergeltung ihrer Taten und Unterlassungen erwarten. Wie die Götter selber keine Gegenstände der wahrnehmbaren Sinnenwelt sind, so sind auch die Zwecke, die die Menschen mit dem Dienste der Götter anstreben, keine Zwecke des äusseren, des sinnlichen Lebens. Nicht das Nützliche und Angenehme, sondern das Heilige und Göttliche ist das Begehrte, innerer Friede, ewige Seligkeit, und damit tritt die Gottesverehrung als das Herzstück der Religion aus dem Umkreis der spezifisch irdischen Tätigkeiten als etwas deutlich Abgetrenntes heraus. Erhebung des Sinnes über das Gewöhnliche, Feier, Begeisterung, Andacht ist das Kennzeichen des religiösen Tuns und der religiösen Stimmung. Religion bezeichnet im menschlichen Leben den Festtag, die Befreiung von irdischer Sorge und niederer Not; darum umgibt sie sich gern mit künstlerischem Schmuck, mit heiterer Pracht und Schönheit, bald in jubelnder Freude, bald in tiefer Trauer sich bewegend. In aller Feier hält sich die feiernde Gemeinschaft den Gott gegenwärtig vor Augen und versetzt sich in seine Geschichte mitten hinein, um das göttliche Leben mitzuleben und die göttlichen Geschicke zu teilen. Eine gemeinsame Ueberzeugung hält die Menschen zusammen; das entsprechende Tun ist selbstverständlich; der heilige Wille der Götter, ihre Forderung und ihr Gesetz sind bekannt und unzweifelhaft gewiss, und es wäre Frevel, dagegen zu verstossen. Die einen sind in der Gemeinschaft die Leitenden und Wissenden; sie haben von allem, was zur Religion gehört, bestimmte, ausdrückliche Kenntnis durch Ueberlieferung von alter Zeit her; die anderen, die Masse der Geleiteten und zu Unterweisenden, haben kein so ausdrückliches Wissen, sondern folgen der Autorität der höher Erleuchteten. Alles, was den Menschen als hoch und erhaben, als wertvoll und überragend gilt, steht unter dem Schutze der Götter und empfängt durch göttliche Bestätigung eine Macht über die Gemüter; die Götter schützen das Recht und den Staat, die Sprache und die Nationalität, die Kultur und die Gesittung. Das Selbstbewusstsein des Volkes von seinem Eigensten verschmilzt aufs innigste mit dem Bewusstsein von den Göttern und den göttlichen Geboten.

So haben wir denn in aller Religion diese verschiedenen Elemente: 1. den Kultus als den äusseren Ausdruck gemeinsamer Gottesverehrung, 2. das Ethos

als die Anforderung der Götter an die Willensäusserung der einzelnen wie an die der Gesamtheit, und endlich 3. den gemeinsamen Kreis von Vorstellungen über die Götter, über ihr Wesen, ihr Leben und ihr Tun, ihr Verhältnis zur Welt und zum Menschen. Diese drei Elemente zusammenwirkend, aus einer Wurzel fliessend und durch gleiche geistige Bestimmtheit zusammengehalten, bilden das, was man eine Religion nennt. In jeder bestimmten Religion sind sie eigentümlich gestaltet; in der einen Religionsform ist das eine dieser Elemente, in der anderen das andere mehr ausgebildet; die überwiegende Macht und Herrschaft ist zwischen ihnen sehr verschieden verteilt: aber jede Religion hat diese drei Elemente als konstitutive Merkmale und aus ihrer besonderen Eigentümlichkeit fliesst alles, was für die jedesmalige Religionsform charakteristisch ist.

Religion ist als solche gemeinsame Gottesverehrung. Wo scheinbar viele Götter verehrt werden, da sind auch diese vielen Götter nur die verschiedenen Gestalten, in denen sich das eine Göttliche, das dem Bewusstsein immer gegenwärtig bleibt, den Menschen darstellt. Mit den Göttern ist dann auch gegeben eine höhere jenseitige Welt über der realen sinnlichen Welt, mag auch jenes Jenseitige von den noch ungeschulten Gemütern immer noch in den Formen der Sinnlichkeit aufgefasst werden. Eng damit verbunden ist ferner die Erscheinung des Göttlichen, die Theophanie, die Kundgebung des Göttlichen als Offenbarung und Orakelspruch; die Betätigung der Götter als Wunder zur Hilfe, Rettung und Strafe und ihre Gnadengegenwart in Trost, Frieden und Beseligung.

Woher die Religion stammt, ist nicht eigentlich unsere Frage. Diejenigen, die immer nur an das Natürliche und Sinnliche denken, leiten auch die Religion ab aus der Furcht des natürlichen sinnlichen Menschen vor übermächtigen Naturgewalten, die ihn bedrohen, und aus der Unwissenheit, die ihm die wahren Ursachen und Zusammenhänge der Dinge verbirgt. Aber die Unmöglichkeit, daraus die wirkliche Erscheinung der Religion zu erklären, liegt auf der Hand. Der Mensch kann anbeten nur das, dem er sich wesensverwandt fühlt; das dunkel gefühlte und klar gedachte Ideal eines Wesens ist ihm das Göttliche. In diesem Sinne ist Anbeten der Adel der menschlichen Natur, und, dass er Götter verehrt, ist der Stempel seiner göttlichen Bestimmung. Damit ist auch der Anfang und die Entstehung der Religion gegeben. Nicht alles hat einen Anfang; es gibt auch solches, was ewig ist. Die Annahme, der Mensch habe mit kluger Absicht die Religion gemacht, ist widersinnig; richtiger wäre es zu sagen, dass die Religion den Menschen gemacht hat. Die Religion, auch noch in ihrer verkümmertsten Form ist, sofern sie Religion ist, Gottes Mitteilung an den Menschen, und nur, was daran Wahn und Verkehrtheit ist, stammt vom Menschen. Die gemeine Manier, die niedersten Formen der Religion als Zeugen anzurufen, um die Religion als solche verdammen zu können, beweist nur den niederen Sinn und Unverstand derer, die so verfahren. Vielmehr, von der Betrachtung der höchsten Form muss man ausgehen, um die niederen zu verstehen. Das Christentum als die absolute Religion beweist uns worauf die Religion von je angelegt war, und wovon die niederen Religionsformen abgefallen sind.

Die konkrete Form also, in der die Religion vollkommen vorhanden ist, ist die religiöse Gemeinschaft. Im Christentum, wo die Form der religiösen

Gemeinschaft ihre höchste Ausbildung gefunden hat, steht sie in voller Selbstständigkeit allen anderen Formen der menschlichen Gemeinschaft, auch dem Staat und der wirtschaftlichen Gesellschaft gegenüber, und behauptet ihre Eigenschaft. Hier hat man für die religiöse Gemeinschaft das Wort „Kirche" geprägt. Die Sache ist somit älter als der Name. Jede Religion ist als solche eine Kirche. Sie ist es ausserhalb des Christentums nur in unvollkommener Form. In dieser irdischen Welt existiert also die Religion nur in der Form der Kirche, und es gibt keine Religion anders als in kirchlicher Form. Mit der Durchbildung der Kirche als der Form der religiösen Gemeinschaft, wie sie das Christentum vollzogen hat, ist aber weiter auch zweierlei, was in den niederen Religionen nur in unentwickeltem Zustande vorhanden war, zur Vollendung gereift: die Kirchenverfassung und die Kirchenlehre. Von der Kirchenverfassung bemerken wir hier nur, dass in der Religion Christi die Kirche die Aufgabe überkommen hat, bestimmte äussere Institutionen auszubilden, sich Machtmittel und Vermögen zu sichern und innere rechtliche Ordnungen herzustellen. Auch diese Aufgabe steht im Dienste ihrer höchsten Zwecke. Es gilt, ihren Bestand als selbständige Macht inmitten der anderen Träger von Macht und Autorität in den irdischen Verhältnissen aufrecht zu halten und unter allen Umständen ihre segensreichen Funktionen an den wechselnden Generationen der Menschheit mit steigendem Nachdruck üben zu können. Das mag an dieser Stelle über diesen Punkt genügen. Dagegen haben wir eingehender zu handeln über den anderen Punkt, die Kirchenlehre.

II.

Dass zu den konstitutiven Merkmalen der Religion ein Kreis von Vorstellungen über die Götter, über den Menschen, die Aussenwelt und ihre gegenseitigen Verhältnisse gehört, haben wir oben gesehen. In der Tat ist keine Religion denkbar, wo sich solch ein Kreis von Vorstellungen nicht fände. Aber in den unvollkommenen Religionen bleibt dieses Element der Theorie und des Wissens unentwickelt. Man kommt über den sinnlichen Ausdruck in konkreten Gestalten und Geschichten nicht hinaus: man bleibt so in mehr oder minder sinniger, mehr oder minder phantasievoller Mythologie stecken und versucht es gar nicht, zu gesicherten Begriffen von wissenschaftlicher Art zu gelangen, oder, wo, wie bei den Hellenen, im Zusammenhange wissenschaftlicher theoretischer Untersuchungen auf philosophischem Gebiete sich auch eine Theorie von den göttlichen Dingen einstellt, da steht sie im ausgesprochensten Gegensatz gegen den in der Volksreligion herrschenden Kreis von Vorstellungen mythischer Art und sucht sich irgendwie mit ihr abzufinden, entweder in ausdrücklichem Kampf, oder durch künstliche Deutung oder durch eine Nachgiebigkeit gegen das Bedürfnis, die mit irgend etwas, was wie Anerkennung der Wahrheit aussähe, gar keine oder nur ganz entfernte Verwandtschaft hat. Sobald die religiöse Gemeinschaft aus unbestimmteren und zerflosseneren Formen sich innerlich fester sammelnd, äusserlich entschiedener abschliessend, als gesicherter Bau eine Kirche aufrichtet, nimmt die Sache eine ganz andere Wendung. Zunächst hat Christus selbst ihr ein absolut festes Gefüge gegeben. Man erinnere sich an seine Worte, in denen er hinwies, dass er die Vervollkommnung, die Vollendung des mosaischen Gesetzes beabsichtige; an die Bergpredigt, das Fundament religiösen Lebens; an seine Worte, in denen er sich selbst zum

Mittelpunkte der Religion setzte. „Ich und der Vater sind Eins", „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben", „Wer an mich glaubt, der wird leben". Die von Christus gestiftete Religion trat in eine Welt hoher Geisteskultur, deren Bedürfnis eine solche Selbständigkeit der religiösen Gemeinschaft entsprach. Es war gezwungen, sich so zu verfassen, weil es sich der ihm feindseligen Macht des Staates gegenüber zu behaupten hatte. Inmitten eines von Wissenschaft durchdrungenen Geschlechtes, dessen religiöses Sehnen von dem Streben nach wissenschaftlichen Aufschlüssen unabtrennbar war, nahm das Christentum notwendig die Form einer ausgebildeten Lehre an, weil diejenigen, die in festem Glauben sich ihrem Heiland zuwandten, wissenschaftlichen Gedankenausdruck für das selbstverständliche Erfordernis jeder Innerlichkeit und jeder Ueberzeugung ansahen. Schon mit den Tagen der heiligen Apostel Paulus, Johannes, Petrus, Jakobus beginnt die Richtung auf eine ausdrückliche christliche Lehre wirksam zu werden. Der Einfluss hellenischer Philosophie trieb auf diesem Wege weiter. Zu Zwecken der Polemik als die Angreifenden, der Apologetik als die Angegriffenen bedienten sich die hochgebildeten Christen der Waffen der Wissenschaft, und seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts gab es eine eigentliche christliche Theologie von feinster Durchbildung, die sich nun nicht mehr im Gegensatz zu der Religion der Massen, sondern ausgesprochener Weise in ihrem Dienste als ihre Stütze und Befestigung eine massgebende Stellung in den Geistern verschaffte.

Somit war denn weiter ein Moment von grosser Wichtigkeit gegeben. Die Kirche hatte sich behufs ihres eigenen Bestandes eine Lehre in wissenschaftlicher Form angegliedert, die zugleich als Hilfsmittel zu dienen bestimmt war, für die Erweckung des Glaubens in den Herzen der Menschen und als bewusster Ausdruck für den heiligen Inhalt, an dem der Glaube festhielt. Indem die Kirche so das ihr Eigene festlegte, bezeichnete sie damit zugleich das, was sie als ihr fremdartig und zuwiderlaufend von sich ausschloss. Das Bedürfnis der Kirche, sich in sich zu befestigen, und ihrer von Gott verliehenen Gaben froh zu werden, erwies sich zugleich als die Notwendigkeit, das Abweichende, ihrem Geiste und der göttlichen Offenbarung Widersprechende, was sich in ihrem Schosse Bürgerrecht zu erwerben suchte, mit Entschiedenheit als fremdartig zu bezeichnen und abzuweisen. So ergab sich das Streben, die religiöse Lehre als Grundlage der religiösen Gemeinschaft immer genauer festzustellen und an ihren formulierten, durch kirchliche Autorität sanktionierten Ausdruck alle die zu binden, die innerhalb der Kirche ein Amt der Lehre und Seelsorge, ein priesterliches Amt zu führen auserlesen und weiter auch alle diejenigen, die in gläubiger Einheit mit der Kirche zu leben und zu sterben bestrebt waren. Es wurden bestimmte Sätze als kirchliche Dogmen festgestellt, die für alle Lehre und Verkündigung innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft verbindlich waren, und Bekenntnisse in knappster Form verfasst, die den Glaubensinhalt in einer allen, auch den wissenschaftlich minder Gebildeten, zugänglichen Form ausdrückten und dem allgemeinen Gedächtnis als gemeinsames Losungswort einprägten. Erst so ausgerüstet, mit einer wissenschaftlich durchdachten Theologie, mit einem in strengem Gedankenausdruck das Wesentliche feststellenden Dogma und mit für alle als Erkenntnismittel dienenden Bekenntnissen versehen, nimmt das Christentum mit vollem Recht für sich in Anspruch, der Form wie

dem Inhalte nach, die absolute Religion zu sein und die Verheissung des von seiner irdischen Laufbahn scheidenden Herrn zur vollen Erfüllung gebracht zu haben, dass der heilige Geist sie in volle Wahrheit führen werde.

Dieses ist der Punkt, an dem der Widerspruch gegen die Kirche am häufigsten und am leidenschaftlichsten einsetzt. Auch wenn man den Kultus und das Ethos, die anderen beiden wichtigsten Attribute der Kirche, gelten zu lassen sich mehr oder minder willig herbeilässt: mit der Kirchenlehre vermögen solche, die sich für freie Geister ausgeben möchten, am wenigsten sich einverstanden zu erklären. Wozu denn auch eine solche bestimmte Lehre? Ginge es nicht viel besser ohne sie und ihren Zwang auf die Gemüter und die Gedanken der Menschen? Wäre nicht eine Kirche ohne Dogmen und ohne formulierte Bekenntnisse, wo jeder über die heiligen Dinge denken darf, wie er mag, das eigentliche Ideal von Religion? Würden damit nicht alle die schmerzlichen Konflikte, in die das feststehende Dogma mit der zeitlich fortschreitenden Wissenschaft notwendig geraten muss, auf die einfachste Weise der Lösung entgegengeführt? In früheren Zeiten, wo noch der Irrtum und die Unwissenheit auf Erden herrschten, da war es noch eher möglich, den Gläubigen eine bestimmte Lehre mit der Autorität der Kirche aufzudrängen. Aber heute, wo die Wissenschaft, insbesondere die Naturwissenschaft, und die historische Kritik so grosse Entwicklung gebracht hat, dass nunmehr alles Dunkel verscheucht und alle Geheimnisse aufgehellt sind, da ist die kirchliche Lehre nicht einmal für die ungebildeten grossen Massen noch geniessbar oder glaubwürdig. Zudem, die Religion hat ja mit Erkenntnis und Verstand gar nichts zu schaffen. Ihr Reich liegt in den Gefühlen und Ahnungen, nicht in Begriffen und Grundsätzen. Ja, bei neueren Schriftstellern kann man so wundersame Sätze lesen, wie den: dass Religion und theoretisches Erkennen entgegengesetzte Geistestätigkeiten sind, oder dass Religion praktisches Gesetz des menschlichen Geistes ist ohne alle Berührung mit dem Intellekt, Sätze, mit denen als selbstverständlich hingestellt wird, dass der Intellekt in jedem Sinne dem religiösen Gebiete völlig fern bleiben muss.

Die vollkommene Verkehrtheit solcher Gedankengänge nachzuweisen, bedarf es keiner grossen Anstrengung. Dass uns erfahrungsmässig in jeder Religion Anschauungen und Vorstellungen begegnen über göttliche und menschliche Dinge, haben wir schon oben bemerkt. Aber was ist das für eine kindliche oder barbarische Ansicht vom menschlichen Geiste, als lasse sich der Anteil des Intellekts, des Nachdenkens und der Erkenntnis von irgend einem Gebiete menschlicher Geistestätigkeit geradezu ausschliessen! Der menschliche Geist ist doch nicht mit einem Möbel zu vergleichen, in dessen einer Schublade der Wille und das Begehren, in der anderen das Gefühl und der Affekt, in einer dritten der Verstand und die Reflexion stecken! Vielmehr, der Geist ist einer und als einer betätigt er sich in jeder seiner Funktionen; nur nach dem Ueberwiegen der einen oder der anderen Richtung, die sie innehält, unterscheidet man die Arten seiner Betätigung. Wo der Geist tätig ist, da ist er auch als Intellekt tätig, welche anderen Richtungen seiner Vermögen dabei auch mitwirken. Und nun gar in der Religion, die mehr als irgend etwas anderes den ganzen Menschen in aller Fülle seines Wesens und seiner Erscheinungsformen in Anspruch nimmt, — da sollte diese eine Grundfunktion seines Wesens

ausser Tätigkeit gesetzt werden können? Niemand kann Gott verehren, ohne ein Wissen, was er sich unter Gott vorzustellen hat, oder Gott um etwas anflehen, ohne dass er zu Gottes Güte und zu seiner Macht sich irgendwie ein Herz fassen könnte. Die sittlichen Gebote, die die Kirche vorschreibt als durch Gottes Willen geboten, müssen nicht allein dem Gläubigen, der sie üben soll, bekannt sein, sondern er muss auch irgendwie ihren Sinn und Zusammenhang, ihren Zweck und ihre Begründung einsehen, wenn er mit seiner Innerlichkeit dabei beteiligt sein soll. Der heilige Vorgang, die geweihte Handlung, kann nicht Andacht und Sammlung wecken, wenn der Betrachtende sich nicht seine Gedanken macht über die hohe Bedeutung und den ernsten Zweck dessen, was er beobachtet. Irgend welche Gedanken macht sich jeder Mensch bei allem, woran er beteiligt ist, und irgendwie ist sein Verstand dabei mittätig. Hat er nicht die rechten Gedanken, so hat er falsche, und ist sein Verstand nicht erleuchtet, so ist er dumpf und niedrig; aber ausschalten lässt sich Gedanke und Verstand auf keine Weise. Kein Gefühl und keine Stimmung lässt sich in dieser Weise isolieren, kein Begehren und keine Willensregung; ein Denken, eine Vorstellung, eine Ansicht und eine Meinung vom Gegenstande ist immer dabei mit im Spiele. Es beweist eine völlige Verkennung der menschlichen Natur, wenn man den Intellekt von irgend einer menschlichen Betätigung und nun gar von der religiösen ausschliessen will, die alle Kräfte des menschlichen Herzens und Geistes in Anspruch nimmt.

Darum liegt es in der Natur der Sache, dass religiöse Erziehung in religiöser Unterweisung wurzelt und die Anleitung zu rechter Andacht zugleich eine Anleitung zu rechtem Denken ist. Die Kirche hat ihre Lehre ausgebildet nicht in einseitig doktrinärem Interesse, sondern in rechter Erwägung der Anforderungen der Wirklichkeit auf Grund der reichhaltigsten Erfahrung über das Bedürfnis des Menschenherzens wie über die Bedingungen für den Bestand der kirchlichen Gemeinschaft. So ist die Kirchenlehre eine heilige Sache, ein unabtrennbares Attribut der kirchlichen Lebensbetätigung und ein nie hoch genug zu preisendes Mittel der kirchlichen Wirksamkeit für das Kommen des Reiches Gottes und für die Heiligung seines Namens.

Aber, wendet man ein, die Kirchenlehre ist vor Jahrhunderten festgestellt und die Wissenschaft hat seitdem so grosse Fortschritte gemacht, dass die Kirchenlehre nunmehr veraltet ist. Hier begegnet uns regelmässig eine merkwürdige Erscheinung. Es ist ein sonderbarer Irrtum, der sich bei den Menschen immer wieder erneuert, dass jedes Geschlecht die Einsichten, die gerade jetzt die neuesten sind, auch für die abschliessenden hält und dem, was man heute für das Richtige hält, ewige Gültigkeit zuschreibt. Zwar hat man fortwährend das Schauspiel vor Augen, dass in weltlichen Dingen die Ansicht, die vor einem Jahrzehnt die allgemeine war, heute von allen aufgegeben ist, und dass das Lehrbuch, das der vorigen Generation als das massgebende diente, heute unbrauchbar ist. Aber es gibt sehr wenig Menschen, die sich das zu Herzen nehmen und aus diesem Grunde der allerneuesten Theorie einen gewissen Zweifel entgegenbringen. Die Hypothesen der Naturwissenschaft wechseln; neu gefundene Tatsachen und gründlichere Ueberlegung zerstören sie nach kürzerer oder längerer Zeit. Die Anschauungen der Historiker über die Ereignisse der Vergangenheit, ihren Zusammenhang und ihre Bedeutung wechseln; dieselben Personen, ihre Charaktere und ihre Handlungsweisen werden zu verschiedenen Zeiten unter ganz verschiedene Gesichtspunkte gestellt und ganz verschieden

beurteilt. Gewiss, die Wissenschaft schreitet fort; d. h. sie wechselt fortwährend ihre Ansichten, und ist dazu gezwungen dadurch am meisten, dass ihr fortwährend neues Material an Tatsachen zuwächst, das den Sachen und den Menschen ein ganz verändertes Ansehen verleiht. Es wäre die vollkommenste Torheit, wollte man das nur von der Wissenschaft vergangener Zeiten gelten lassen, aber von der Wissenschaft der Gegenwart leugnen. Die gegenwärtig herrschenden wissenschaftlichen Theorien sind in dieser Beziehung nicht besser daran als die aus früherer Zeit, sondern schlechter, ganz einfach, weil sich jetzt die Zeiten lebhafter und schneller umrollen als jemals zuvor, wegen der besseren Mittel des Transports, des allgemeineren und lebhafteren Verkehrs zwischen den Weltteilen und der so sehr gesteigerten Berührung zwischen den verschiedenen Abteilungen der Menschheit. Allen Respekt vor der Wissenschaft vorbehalten: aber je entschiedener sie ihre Sätze ausdrückt, desto grösseres Misstrauen ist geboten. Die heute herrschenden Anschauungen werden nicht dauern, sondern vorübergehen und anderen Platz machen, und der Widerspruch, der in ihrem Namen gegen die Kirchenlehre erhoben wird, ist von keiner ernsthafteren Bedeutung, als der Ansturm des wechselnden Windes gegen den unerschütterlichen Felsen.

Höchst sonderbar ist es, wenn man dabei das Recht gerade des modernen Geistes gegenüber den uralten kirchlichen Ueberlieferungen mit ganz besonderem Nachdruck hervorhebt. Man braucht ja nur näher nachzusehen, um zu finden, dass es mit dieser angeblichen Modernität in Wirklichkeit gar nicht weit her ist. Was sich als das Modernste gibt, das erweist sich bei genauerer Betrachtung als eine Sammlung von uralten, längst abgetanenen und immer wieder mit einem neuen Anstrich versehenen Ladenhütern, die aus dem Lager der Naturalisten, Materialisten und Sensualisten stammen. In der Tat bringt der natürliche Verstand, der sich gegen die Lehren der Kirche aufbäumt, nichts wirklich Neues hervor. Vom ersten Tage an hat die Kirche sich gegen eben diese Irrtümer zu wehren gehabt, die jetzt umlaufen, teilweise mit neuem Namen oder neuer Verbrämung, als Monismus, Pantheismus, Skeptizismus, Positivismus, Agnostizismus. Es ist immer derselbe profane Verstand und dasselbe gottentfremdete, alles Ewige leugnen wollende Herz, das gegen die Lehre der Kirche seine bessere Einsicht in die Wagschale wirft. Genau so modern wie die gegenwärtige, ist jede frühere Zeit auch gewesen. — Nicht einmal zu einer neuen Ketzerei reicht die Produktivität dieser Heutigen hin. In Wahrheit sind es alte Irrtümer, die unter dem Namen der Modernen gegen die alte Wahrheit ins Feld ziehen, und wie sie vormals unterlegen sind, so werden sie auch jetzt abgetan werden. Denn die Wahrheit bleibt doch schliesslich die Siegerin über all ihre Feinde.

Es gibt eben ewige Wahrheit, wenn es auch so viele verkennen und leugnen, und diese steht in ausgesprochenem Gegensatze zu der wechselnden Tagesgesinnung und zu den vergänglichen Theorien. Von der Mathematik wagt es niemand zu bestreiten, dass sie ewige Wahrheit enthält, die der zufälligen Meinung völlig entrückt ist. Leider aber ist diese Wahrheit rein formell und abstrakt und bietet dem auf das Ewige gerichteten Verlangen des Herzens nichts. In der Mathematik ist kein Trost zu holen und keine Hoffnung für Leben und Sterben und für die wechselnden Geschicke hier auf Erden. Aber auch das inhaltsvolle Ewige, das Herz und Seele Labende, den Geist über alle Not und allen Jammer des Irdischen Erhebende lebt; es ist vorhanden, mitten unter uns, als die göttliche Offenbarung, wie sie der Kirche anvertraut ist, als die Gottesgedanken mit dem Gepräge der Ewigkeit, mit denen der heilige Geist sich in dieser irdischen Menschheit gegenwärtig erweist, um sie zu trösten, zu

sammeln und zu erleuchten. Diese Ewigkeitsgedanken als der Schatz der Kirche sind die Gedanken, die die Geschicke der Menschheit von Anfang an geleitet haben bis auf den heutigen Tag. Von diesem Gedanken getragen sind die Geschlechter der Menschheit auf Erden gewandelt und dahingegangen in das Reich der Ewigkeit; im Lichte dieser Gedanken haben sie auf Erden ihren Beruf erfüllt und die Hoffnung auf den ewigen Frieden im Jenseits in ihrem Herzen festgehalten. Diese Gedanken haben den besten Teil der Menschheit bisher geleitet und werden auch ferner ihre Ewigkeitsmacht behaupten. Die Meinungen und Theorien der modernen Zeit werden ihnen ebensowenig anhaben können, wie die aller vergangenen Zeiten.

Die grossen Geheimnisse des Daseins sind Geheimnisse geblieben trotz allen Glanzes der modernen Aufklärung. Das tiefe Dunkel, das auf allem Leben und Sterben, Entstehen und Vergehen, auf allem Gewinnen und Verlieren, Jubeln und Klagen ruht, ist durch keine Wissenschaft gelichtet oder zu lichten. Es ist nicht der wertlosere oder minder erleuchtete Teil der Menschheit, den diese Geheimnisse beunruhigen, dieses Dunkel ängstigt. Es sind doch wohl die tiefer angelegten Gemüter, die idealer gerichteten, die in den göttlichen Offenbarungen, wie sie in der Kirchenlehre formuliert sind, Antworten auf ihre Fragen, Heilung für ihre Aengste, Tröstung in ihren Leiden suchen. Die Heilanstalt der Kirche übt ihre beseligende Wirkung mit vielen und reichen Mitteln; unter diesen Mitteln ist die Kirchenlehre doch vielleicht das mächtigste. Durch diese Lehre wird das Kind vorbereitet, die grossen Mysterien des Daseins als solche ins Herz zu schliessen und von dem Irdischen hinweg sich seinem Gott zuzuwenden, wird Jüngling und Mann, Jungfrau und Weib, in lebendigem Glauben befestigt und bei allem, was gut und fromm und heilig ist festgehalten, und Greis und Greisin segnen spät die frühe Stunde, wo ihnen die Geistesaugen für das Verständnis der göttlichen Geheimnisse sind geöffnet worden. Von der Kirche ist die Kirchenlehre ein unabtrennbares Attribut. Solange die Kirche die Stätte des Trostes und die Quelle des Heils bleibt für alle, die in diese Welt hineingeboren werden, solange wird die Kirchenlehre fortfahren zu bestehen und ihre segensreichen Funktionen zu üben.

Die moderne Wissenschaft von heute, wie die der Zukunft, wird also gut tun, sich auf diese Tatsache einzurichten und mit ihr auszusöhnen. Im Kampfe mit der Kirche wird die Wissenschaft ihre Triumphe nicht erringen; das gilt für alle Zukunft, wie es für alle Vergangenheit gegolten hat. Aber im Bündnis mit der Kirche und im Dienste der Kirche kann die Wissenschaft Grosstaten verrichten. Denn die Kirche ist der Menschen wegen auf die Wissenschaft angewiesen und bedarf ihrer Unterstützung. Wissenschaftliche Untersuchung versieht sie mit neuen Hilfsmitteln der Erkenntnis und Verkündigung. Wissenschaft hilft ihr, die von Gott ihr anvertrauten Schätze richtiger zu verstehen und besser zu würdigen, ihr Werk an den Seelen nach besseren Methoden zu treiben und ihre Einrichtungen in dieser irdischen Existenz innerhalb der weltlichen Mächte stets zweckmässiger fortzubilden. Die Mittel des Beweises und der Verteidigung, der Abwehr gegen die Feinde der Kirche werden durch Wissenschaft verstärkt und vertieft. Eine von Gottes Geist durchwaltete Wissenschaft ist somit ein Lebenselement für die Kirche. Wissenschaft und Kirche können und sollen in engem Bündnis zusammenstehen für die obersten Zwecke. Das ist Gottes Ordnung und Gebot, und, dass auch darin Gottes Wille geschehe, dafür sollten alle Gutgesinnten zusammenwirken.

B
3
P75
Bd.26

Philosophisches Jahrbuch

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY